تأمّلی در نظریّه اصالت وجود

تبیین و نقد براهین ملاصدرا در اصالت وجود

تألیف: دکتر علی اکبر ضیایی

پژوهشی درباره ابن عربی، عرفان و تصوف
www.ebnearabi.com

فهرست مطالب

مقدمه

انسان در مسیر تکامل خود به علوم و دانش‌هایی دست می‌یابد که در مراحل بعد از آن حرکت تدریجی این علوم مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرند و برخی همچنان معتبر و برخی دیگر به صفحات تاریخ سپرده می‌شوند و تنها در تاریخ علوم اثری از آن نظریّات باقی می‌ماند. فلسفه نیز همانند دیگر علوم نتیجه کاوش و تلاش بسیاری از دانشمندان و فیلسوفان است که دستخوش چنین تحولاتی در مسیر تکاملی‌اش گردیده است. علوم بشری و از جمله علوم عقلی در هر عصری با مسائلی روبرو بوده است که در دیگر اعصار یا به فراموشی سپرده شده‌اند و یا همچنان از منظر و دیدگاهی متفاوت از گذشتگان مورد بحث‌وبررسی و نقد قرار گرفته‌اند. برخی مسائل فلسفی ماهیّتی ابهام‌آمیز و پیچیده دارند که شناخت آنها نیازمند آگاهی تاریخی از سیر تحولات آن اندیشه‌ها، مفهوم‌شناسی، شناخت شخصیّت و میزان آگاهی و دانش فیلسوف مبدع نظریّه و یا ناقد و شارح آن و تنقیح محل نزاع در مسأله و شناخت مبانی فلسفی هر یک از فیلسوفان و یا اطراف نزاع است، زیرا گاهی اختلاف فلاسفه در مفهوم‌شناسی است و هر یک از آنها بر اساس تعریفی که از یک مفهوم خاص دارند استدلال خود را تبیین می‌کنند و دیگری با به‌کارگیری همان اصطلاح در معنایی دیگر استدلال خود را علیه گروه اول اقامه می‌نماید و این نزاع به‌صورت مشاجرات لفظی غیرقابل‌حلّ باقی‌مانده‌اند. مسأله اصالت وجود یا ماهیّت از جمله مسائلی است که شاید بتوان آن را نقطه عطفی در تاریخ فلسفه اسلامی بشمار آورد و هر اندازه

نقد و بررسی چنین مسائلی در مجامع علمی صورت گیرد ابعاد و دامنه و تأثیرات آن در فرهنگ و تمدن اسلامی و انسانی گسترده‌تر خواهد بود.

بدیهی است که اگر ارسطو و افلاطون و دیگر فلاسفه یونان به دانش‌های عصر ابن‌سینا و ابن رشد و فارابی دست می‌یافتند بدون شک و تردید در بسیاری از مسائل فلسفی و دیدگاه‌های خود تجدیدنظر می‌کردند و اگر ابن‌سینا و فارابی و دیگر فلاسفه مشاء به تحولات علمی و فلسفی عصر میرداماد و ملاصدرا آگاهی می‌داشتند بدون شک و تردید در برخی دیدگاه‌های فلسفی خود مطابق با دانش عصر خود تغییراتی قائل می‌شدند و اگر ملاصدرا و شارحان آثار وی به دانش عصر مدرن و علوم‌شناختی و فلسفه اطلاعات و فلسفه علم و علوم عصب‌شناختی آگاهی می‌داشتند در مسائل مهمی چون وجود ذهنی و ادراک و معقولات ثانوی فلسفی و مانند آنها تجدیدنظر می‌کردند و شاید زمانی نیز فرارسد که فیلسوفان در بسیاری از یافته‌های فلسفی در عصر کنونی شک و تردید نمایند و یا آنها را به صفحات سرد تاریخ بسپارند و این سنت پژوهش‌های علمی و عقلی بشر است که همواره در تکاپوی حقیقت به یافته‌های جدید دست می‌یابد و به نقد و بررسی آرا و نظریّات دانشمندان گذشته بر اساس آخرین یافته‌های علمی و فلسفی می‌پردازد.

فلسفه به انسان می‌آموزد که عقاید و سنت‌های حاکم بر جامعه به حریم اندیشه‌های او راه نیابد، اما این بدین معنی نیست که اندیشه‌های انسان بیگانه از میراث فکری گذشتگان و متفکّران قبل از او باشد و آنها را ناچیز و بی‌اهمیت قلمداد نماید، بلکه هر انسانی برای خلق اندیشه نو و ابداع فکری بر شانه‌های فیلسوفان پیش از خود نشسته است و آرا و نظریّات آنان را مورد کنکاش و نقد و بررسی قرار می‌دهد و نباید چنین پنداشت که سخنان فیلسوفان پیش از عصر ما نیز همواره در میان مردم عصر آنان پذیرفته شده بوده است، بلکه گاهی متفکّران و فیلسوفان با نقدهای تند و گاه

با نگاهی تحقیرآمیز و آمیخته با تکفیر به نظریّات ابداعی ملاصدرا و پیروان او می‌نگریسته‌اند، اما به‌مرورزمان اندیشه‌های ملاصدرا به‌صورت عام مورد پذیرش فیلسوفان پس از او قرار گرفت و تا به امروز نیز این روند ادامه دارد.

اصالت مادّه نخستین دیدگاه‌های فلاسفه یونان باستان را تشکیل می‌داد و در سیر تکاملی آن فلسفه به اصالت هستی و وجود اعتقاد پیدا کردند و با واردشدن مفهوم لوگوس در ادبیات مسیحی اعتقاد به نخستین «کلمه» یا «عقل اول» برای توجیه تثلیث نقش مهمی در آثار فلاسفه الهی رواج بسیاری یافت و با پایان‌یافتن دوران قرون‌وسطی و پیدایش رنسانس علمی دوباره اصالت مادّه در صدر مباحث علمی قرار گرفت و هم اکنون نیز در فیزیک مدرن انرژی سخن از این است که آیا مادّه در خارج اصالت دارد یا انرژی، زیرا دانشمندان انرژی را عامل حرکت و امتداد مادّه می‌دانند که غیرمعلوم الذات و شیء فی‌نفسه و مطلق است. سخن آنان در این است که آیا این انرژی خود شاغل حیّز و منبسط و ممتد و جوهری مادی است و یا همچون فکر است که ما آن را غیر حیّز و غیر ممتد در جهات نمی‌دانیم. آیا در دل مادّه امری غیرمادی نهفته است که به آن صورت و نیرو می‌دهد و خود دارای حیات و اختیار مخصوص به خویش است و این امر نهفته لطیف دارای آثار حرکت و جنبش در همه جهان هستی است که ماهیّت نهایی همه اشیای مادی است؟ اینها پرسش‌هایی است که ذهن بشر کنونی را در فیزیک مدرن و فلسفه آن به خود مشغول کرده است. به عقیده دانشمندان انرژی امری جدا از مادّه نیست و رابطه انرژی و مادّه بی‌شباهت به رابطه روح و جسم از منظر دوگانه انگاران الهی نیست که به دو اصل مادّه و روح یا مجرّدات عقلی اعتقاد دارند. مادی‌گرایان با اصالت مادّه روح و مجرّدات را از عالم ملکوت به عالم ناسوت برده‌اند و فلاسفه الهی با قائل‌شدن به اصالت وجود عوالم مادی را به عالم ملکوت هویّت بخشیده‌اند و موجودات مادی را جلوه‌ای ذات باری‌تعالی و یا

تعیّنی از تعیّنات ممکن دانسته‌اند که عین ربط به حقیقت هستی است و چون ظلّی از ذی‌ظلّ و پرتویی از ذات حق‌تعالی می‌باشد. سؤالی که اینجا مطرح می‌شود این است که آیا چنین نگرشی از منظر جامعه‌شناختی و معرفت‌شناختی می‌تواند با علل رشد و عقب‌ماندگی انسان در عصر مدرن ارتباط داشته باشد. بدیهی است تفکّر فلسفی نقش بنیادین در ساختار تمدن بشری دارد و هر اندیشه فلسفی می‌تواند در رشد و تعالی و یا عقب‌ماندگی انسان‌ها نقش ایفا نماید که این امر نیازمند کنکاشی دیگر در ابعاد جامعه‌شناسانه افکار فلسفی است و باید در فرصتی دیگر به این مهم پرداخت.

توده مردم در هر شرایطی علاقه به فلسفه و مباحث عقلی ندارند و با استناد به سخنان دیگران قضاوت‌های نادرستی از فیلسوفان عصر خود ابراز می‌کنند و این روند در گذشته و حال وجود داشته و در آینده نیز به علّت گسترش فضای مجازی و نبودن فضای تأمّل و تعمق در مباحث عقلی و عقل گریزی فلسفی روبه‌افزایش است. اگر فضای سیاسی و اجتماعی حاکم بر جامعه زمینه را برای اندیشه‌ورزی و نظریّه‌پردازی فلسفی فراهم نیاورد عقل ورزی فلسفی به بوته فراموشی سپرده می‌شود و تقلید کورکورانه و خرافات و سخنان بیهوده بر فضای جامعه حاکم می‌گردد. میزان اندیشه‌ورزی و عقل‌گرایی در نسل‌های گذشته ما بر نظام فکری نسل کنونی ما تأثیر فراوان دارد و هر اندازه که فیلسوفان و متفکّران و اندیشمندان در نسل‌های قبل از ما در تربیت نسل اندیشه‌ورز تلاش کرده باشند نتیجه آن را در رفتار و کردار و سخنان نسل کنونی مشاهده خواهیم کرد.

همان گونه که در مبحث تاریخ اصل نخستین در فلاسفه یونان خواهیم دید برخی از فلاسفه یونان بیشتر به اصالت مادّه اعتقاد داشته‌اند و در مصداق آن سخن‌های بسیاری گفته‌اند و برخی نیز به عوالم روحانی و خدایان متعدّد و یا خدای واحد

اعتقاد داشتند و اصل نخستین و اصالت را به غیر مادّه تسرّی می‌داده‌اند و در نهایت به اصالت وجود و هستی اعتقاد پیدا کرده‌اند که در بخش پیشینه اصالت وجود در فلاسفه یونان به آن خواهیم پرداخت. فلاسفه یونان اصل نخستین یا اصالت را به هوا، آب و مانند آنها داده‌اند و شاید برخی این سخنان را بیهوده و خرافی بدانند که صرف‌کردن وقت و تلاش در فهم آنها اتلاف عمر دانسته شود، اما باید بدانیم که همین نظریّات به‌ظاهر ساده و غیرعلمی و یا غیرفلسفی توانستند در دایره‌ای کوچک و محدود به مغزهای انباشته از افسانه‌های کهن تکانی داده و آنها را به اندیشیدن درباره اصل هستی و جهان وادارد.

اندیشیدن و فلسفیدن درباره اصل هستی در دوران یونان باستان تا دوران تمدن اسلامی همچنان به حرکت مستمر خود ادامه داده است تا اینکه اکنون با نظریّات مختلفی چون جهان‌های موازی و نظریّه پیدایش جهان از بیگ بنگ در دنیای غرب و نظریّه اصالت وجود در حکمت متعالیه آشنا شده‌ایم و همچنان باید روند دوباره اندیشیدن در باره مسائل بنیادین هستی برای پیداکردن پاسخ‌هایی به ناشناخته‌های جهان پهناور هستی و رمز و رموز پیدایش آن ادامه یابد و نگارش این کتاب به‌عنوان «*تأمّلی در نظریّه اصالت وجود*» در همین راستا بوده است که امیدوارم به‌عنوان «یک تأمّل» فلسفی و نه یافته‌های مسلّم عقلانی مورد پذیرش اهل تدبر و اندیشه قرار گیرد.

این اثر صرفاً یک تکانه‌ای کوچک به اندیشه افرادی است که درباره اصل هستی و یافته‌های فلاسفه‌ای چون ملاصدرا می‌اندیشند و درصدد یافتن حقیقت هستی و ارائه پاسخ به بنیادی‌ترین مسأله در نظام فلسفی یعنی وجود هستند.

سؤالات و تأمّلات نگارنده تنها ازاین‌جهت به دیدگاه‌های ملاصدرا و پیروان او وارد شده است که شاید همین ایرادات و اشکالات به ذهن خواننده محترم نیز رسیده

باشد، اما عظمت نظام فلسفی ملاصدرا و شخصیّت والای او در میان اندیشمندان عصر ما مانع از ابراز آن نقدها و تأمّلات در گفتار و نوشتار فلسفی باشد، به همین علّت بیان آن نقدها می‌تواند زمینه را برای مطرح‌کردن سؤالات بیشتر و کنکاش نقّادانه نسبت به دیدگاه‌های رایج فلسفی هموار سازد، زیرا اگر جامعه‌ای با نقد منصفانه و به‌دور از تعصب همراه و همدل نباشد به‌زودی با اضمحلال و نابودی در حیطه تفکّر روبرو خواهد شد.

مهم نیست که در کنکاش و پژوهش تا چه اندازه به حقیقت نزدیک می‌شویم، مهم آن است که هیچگاه این سیر تکاملی فکر بشری را از تکاپو و نقّادی بازنداریم و تلاش فکری و فلسفی خود را برای درک عمیق‌تر از خالق هستی، موجودات در جهان پهناور و ابعاد ناشناخته انسان ادامه دهیم و از خطاهای فکری و لغزش‌های قلمی نیز نهراسیم، زیرا به جز وحی الهی و سخنان انبیا و ائمه اطهار علیهم‌السلام نمی‌توان یافته‌های علمی و فلسفی بشر را مصون از خطا و لغزش دانست.

در گزاره‌های متون مقدّس و روایات صحیحه که تردیدی از صدور آنها از جانب معصوم علیه‌السلام نداریم تفسیرها و برداشت‌های مختلفی توسط مفسران، متکلمان و فیلسوفان صورت می‌گیرد که برخی از آنها قابل‌قبول و برخی دیگر به دلایلی مورد نقد قرار می‌گیرند.

موضوع اصالت وجود یا ماهیّت از مهم‌ترین مسائل فلسفی است که بسیاری از مسائل نظام فلسفی را تحت‌تأثیر قرار داده است. طرف‌داران هریک براهینی برای اثبات مطلوب خود ارائه کرده‌اند که می‌توان به آنها مراجعه نکرد و کاخ‌های بلندی را که بر آنها ساخته‌اند مشاهده نمود، به‌ویژه طرف‌داران ملاصدرا و شارحین آثار او که بر نظریّه اصالت وجود بناهای عظیمی را چون تشکیک وجود، حرکت جوهری و وحدت وجود برافراشته‌اند و چندین قرن است که اندیشمندان بسیاری در آن بناهای

زیبا و فاخر سکنی گزیده و از آثار و برکات آن تخیّلات بلند بهره‌مند شده و به‌زعم خویش بر اریکه قدسی تکیه کرده‌اند و به تماشای تجلّیات و انوار الهی مشغول هستند و به حق‌الیقین همه معارف قرآنی و روایات مرویّ از اهل‌بیت علیهم‌السلام را با نظریّه اصالت وجود تفسیر و تبیین می‌کنند. برخی از فلاسفه و متکلمین نیز اصالت وجود را رد کرده و از اصالت ماهیّت همچون شیخ اشراق دفاع نموده‌اند.

سال‌ها بود که اصالت وجود یا ماهیّت در ذهن من لاینحل مانده بود و فایده این بحث را دقیقاً نمی‌فهمیدم تا اینکه در ذی‌الحجه سال ۱۴۰۲ شمسی در مکه مکرمه در هتل بلد طیب مدتی به این موضوع تدبر نمودم و تصمیم گرفتم حداقل ابعاد شناختی این موضوع را برای شخص خودم روشن تر سازم تا از این تردید و شک خارج شوم. کتاب حاضر تلاشی است که نویسنده برای فهم موضوع اصالت وجود و اشکالاتی که بر ذهن او گذشته است انجام داده است. در ایام و لیالی حج در مکه مکرمه یا مدینه منوره به موضوع وحدت وجود می اندیشیدم و رابطه وجود در دو شیء متمایز را درک نمی کردم، یعنی چگونه دو شیء از نظر وجودی یکی هستند، درحالی‌که هر یک دارای اجزای خود با خواص مشخص است، آیا وجود داشتن هر یک به معنای یک حقیقت مشترک میان آن دو است و اختلاف میان آن دو به مراتب وجود بستگی دارد، آن گونه که طرف‌داران اصالت وجود می‌گویند؟

آیا بر اساس اصالت ماهیّت، وجود شیء چیزی جز مفهومی ذهنی نیست که از وجود خارجی انتزاع شده است؟ یعنی ممکنات در خارج از ذهن به تحلیل عقلی دارای وجود و ماهیّت هستند، ولی این دو مفهوم در خارج از ذهن یک حقیقتی به نام زید مثلاً دارد. حال این سؤال مطرح می‌شود که مصداق و فرد واقعی مفهوم وجود است و بالعرض مصداق ماهیّت قرار گرفته است و یا مصداق واقعی ماهیّت انسان در خارج است و بالعرض مصداق وجود شده است؟ آیا نمی‌توان تصوّر کرد که نه وجود و نه

ماهیّت اصالت ندارند، بلکه همان وجود مقیّد در خارج اصالت دارد، یعنی قائل به اصالت موجود شویم و نه اصالت وجود یا ماهیّت؟ درهرحال کتاب حاضر نتیجه کنکاش شخصی نگارنده برای رفع شک و تردیدهای موجود درباره اصالت وجود، ماهیّت یا موجد بالفعل خارجی است و عموماً بیشتر آثار نگارنده نتیجه دغدغه‌های فکری او در مراحل مختلف زندگی بوده است و شاید کمتر به اندیشه‌ورزی و نگارش مطالب مفید برای دیگران می‌اندیشیده است و این نقصی است که معمولاً متوجه افرادی می‌شود که با کنجکاوی تمام به دنبال شناخت اسرار هستی و پاسخ‌دادن به ناشناخته‌ها در جهان مادی و غیرمادی هستند و شاید عمر کوتاه انسان به‌اندازه‌ای نباشد که توفیق تربیت شاگردان و علم‌آموزی به دیگران حاصل گردد. درهرحال وضعیت دغدغه‌های فکر نگارنده تا کنون چنین بوده است و شاید زمانی فرارسد که به فکر تألیف آثاری برای دیگران باشد. چنین آثاری طبیعتاً در چارچوب کتاب‌های آموزشی یا فلسفی کلاسیک قرار نمی‌گیرند، اما می‌توانند تا حدودی راه را برای اندیشیدن به مسائل مهم فلسفی و جهان‌بینی دینی و غیردینی باز نماید.

به عقیده ملاصدرا مفاهیمی ذهنی چون وجود و ماهیّت که از موجود خارج از ذهن انتزاع می‌شوند اصالت ندارند و اصالت وجود به اسم‌مصدری وجود یا همان «بودن و یا هستی» در خارج از ذهن تعلق می‌گیرد. به عقیده وی این هستی دارای مراتب شدت و ضعف یعنی قابل تشکیک است و این هستی دارای وحدت بوده و همه مراتب وجود را شامل می‌گردد. سؤال دیگر این است که آیا اسم‌مصدری وجود بنا به قول ملاصدرا قابل‌اثبات است؟ و اگر بتوانیم اصالت وجود یا ماهیّت را ردّ کنیم در آن صورت اصالت موجود به اثبات نرسیده است؟ و چرا اصولاً باید به یکی از دو آن نظریّه یعنی اصالت وجود یا ماهیّت اعتقاد داشته باشیم؟ آیا واقعیّت امر دائر مدار وجود و ماهیّت است که باید یکی را اصیل بدانیم و دیگری را اعتباری، آیا امر سومی قابل

ادراک نیست که اصالت نه با وجود به معنای اسم‌مصدری و نه با ماهیّت بما هی باشد؟

به نظر می‌رسد شیء خارجی بما هو اصالت دارد و نه وجود و یا ماهیّت آن، یعنی اصالت موجود به عقلانیت نزدیک‌تر است تا اصالت وجود یا ماهیّت. سید حیدر آملی و ملاصدرای شیرازی و بسیاری از فلاسفه معاصر ایران اعتقاد دارند که وجود اصیل است و ماهیّت امری اعتباری و انتزاعی از حدود وجودات خاصه است و شیخ اشراق و محقق دوانی و بسیاری از متکلمین ماهیّت را اصیل و وجود را امری اعتباری و انتزاعی از ماهیّات خارجی می‌دانند که بر آن ماهیّات حمل می‌گردد.

منظور از اصالت ماهیّت این است که ماهیّت در خارج از ذهن دارای مصداق واقعی به نام انسان مثلاً است که وجود از آن انتزاع می‌شود. منظور از اسم‌مصدری وجود همان مصداق خارجی وجود است و نه لفظ و مفهوم آن و منظور ملاصدرا از ماهیّت همان مصداق خارجی ماهیّت مثلاً انسان است و نه مفهوم و لفظ آن. فرض ملاصدرا و طرف‌داران اصالت وجود این است که در خارج از ذهن یک امر بسیط واحدی به نام انسان داریم که ذهن از آن دو مفهوم وجود و ماهیّت را انتزاع می‌کند و چون در خارج تنها یک امر حقیقت بالذات دارد، بنابراین یا انسان مصداق ماهیّت است و وجود امری اعتباری است و یا وجود اصالت دارد و ماهیّت امری اعتباری است و نمی‌شود هر دو اصالت داشته باشند، زیرا در حاق واقع با یک حقیقت روبرو هستیم و نه دو حقیقت. در این کتاب استدلال طرف‌داران اصالت وجود را مورد مناقشه قرار داده‌ایم و گفته‌ایم که ما در خارج از ذهن با یک حقیقت واحد بسیط روبرو نیستیم، بلکه حقیقت خارجی وجود مقیّد یا وجود متحد با ماهیّت است و این وجود مقیّد منشأ دو تصوّر وجود و ماهیّت در ذهن می‌گردد، بنابراین اصالت با موجود و یا اتحاد وجود و ماهیّت در یک حقیقت و یک مصداق خارجی است.

چه‌بسا نه قول اصحاب اصالت وجود قابل‌اثبات باشد و نه قول اصحاب اصالت ماهیّت، بلکه امر سومی به نام اصالت موجود یا اتحاد وجود و ماهیّت در موجود مقیّد نیز وجود داشته باشد که می‌توان آن را با نفی دو گروه اول به اثبات رساند. در بحث اصالت وجود یا ماهیّت سخن از اصالت دو مفهوم ذهنی وجود و ماهیّت نیست، بلکه مقصود این است که در خارج از ذهن کدام حقیقت اولاً و بالذات واقعیّت دارد و منشأ آثار واقعی در خارج از ذهن می‌گردد، وگرنه تا کنون کسی ادّعای اصالت در امر اعتباری و ذهنی ننموده است و بطلان آن اظهر من الشمس است.

مناقشاتی که در دیدگاه طرف‌داران اصالت وجود مطرح می‌گردد بدین معنی نیست که همه آن فحول فلاسفه چون ملاصدرا و حاج ملا هادی سبزواری و دیگران به‌طورکلی به‌اشتباه رفته‌اند و ما مکتب جدیدی در اصالت موجود به‌جای وجود آورده‌ایم، بلکه منظور ما از تحریر این کتاب تمرین و مشق فلسفی در مسلّم ندانستن یافته‌های بزرگان فلسفه و کوشش در توسعه و گسترش فهم نقّادانه از فلسفه است و شاید کسانی در آینده نیز پیدا شوند که این دیدگاه را به مذاق فلسفی خود مناسب‌تر تشخیص دهند و در تقویت این دیدگاه ادلّه و شواهد دیگری را نیز بیفزایند و از این منظر راه برای فلسفه نقّادی در ایران گسترش بیشتر یابد و به همین علّت است که نام این کتاب را *تأمّلی در اصالت وجود* گذاشتم تا بیشتر بیانگر تأمّلات شخصی نگارنده درباره یکی از امهات فلسفی در حکمت متعالیه باشد.

ایراد مناقشات و اشکالات بر اصالت وجود از طرف نگارنده به معنی نادیده‌انگاشتن دانشمندان بزرگ فلسفه و دستاوردهای عظیم آنان در مکتب اصالت وجود نیست، و همه می‌دانند که اصالت وجود مبنای برپاساختن کاخی عظیم و پرشکوهی با ایوان‌ها و رواق‌های پر زرق‌وبرق تشکیک وجود و حرکت جوهری و برهان صدیقین ملاصدرا در اثبات واجب‌الوجود بوده است و نظریّه‌پرداز و معمار این بنای پرشکوه

معرفتی کسی نیز جز صدرالمتألهین معروف به ملاصدرای شیرازی که کسی در علوم الهی و فلسفه ماوراءالطبیعه بلندای مقام شامخ او را درک نکرده و غواصان برجسته در طول این چهار قرن هر یک به استعداد و توان خویش درهای گهربار را از دریای وجود او صید کرده‌اند، بنابراین این کتاب با به چالش کشیدن دیدگاه‌های ملاصدرا در مبحث اصالت وجود درصدد نمایاندن چهره درخشان این فیلسوف الهی و برگرفتن پرده از حجاب‌های معرفتی نگارنده به دانش‌پژوهان و علاقه‌مندان به مباحث عقلی و معرفتی است و بی‌تردید از اهمیت جایگاه رفیع این دانشمند فرزانه و طرف‌داران وی نمی‌کاهد، بلکه نشان می‌دهد که این معماری زیبا در معرفت‌شناختی هنوز پابرجا بوده و در جایگاه رفیع علوم عقلی همچنان می‌درخشد و انظار اندیشمندان جهان را به خود جلب کرده است.

ملاصدرا نیز خود از استقلال فکری در مباحث فلسفی برخوردار بود و همواره با دیده نقّادی به یافته‌های معرفتی اساتید خود و فلاسفه پیش از خود می‌نگریست و این استقلال فکری را هرگز فدای هیچ اسم و رسمی به جز رضای الهی نمی‌کرد و ما که در عصر دیجیتال و رسانه فرسنگ‌ها از معارف عمیق فلسفی به‌دور افتاده‌ایم باید در اندیشه‌های خود بازنگری کنیم و ضمن ارج‌نهادن به میراث فکری و فلسفی خود با نقّادی هر چه بیشتر به اعتلا و رشد معارف عقلی کمک نماییم.

سید جلال‌الدین آشتیانی در وصف ملاصدرا چنین نوشته است: «آخوند ملاصدرا در پروراندن مسائل غامض اعجاز نموده است. در حسن تعبیر و سلاست کلام و جودت تقریر و تحریر در بین مؤلفان نظیر ندارد، مشکل‌ترین مطلب علمی را به صورت‌های مختلف و عبارات گوناگون بیان کرده است، لذا کتب او ازاین‌جهت بر کتب سایر فلاسفه ترجیح دارد، بین تحقیق تام و تتبع کامل و دقت نظر به‌حداعلا جمع کرده است. در حل هیچ مشکل علمی اظهار عجز ننموده است. در جمع بین مبانی

حکمی و حکمت بحثی و قواعد ذوقی و عرفانی کسی به پایه او نرسیده است. در سلوک علمی و فهم حقایق و حل غوامض همیشه راه اعتدال را پیموده و از تعصب خشک و بی جا و طرف‌داری یک‌جانبه خودداری نموده است و به پیروان خود این معنا را توصیه کرده است». [۱]

در خاتمه به وصیت صدرالمتألهین ملاصدرای شیرازی برمی‌گردیم که طالبان حقیقت را چنین سفارش می‌کند: «انشدک بالله و ملکوته و اهل رسالاته ان تترک عادة النفوس السفلیة من الالف بما هو المشهور بین الجمهور و التوحش عما لم تسمعه من المشایخ و الاباء و ان کان مبرهناً علیه بالحجة البیضاء فلاتکن ممن ذمهم الله علی التقلید المحض من غیر برهان من مواضع کثیرة من القرآن کقوله: وَ مِنَ النّاسِ مَنْ یجادِلُ فِی اللّهِ بِغَیرِ عِلْمٍ وَ لا هُدیً وَ لا کتابٍ مُنِیرٍ (سوره حج، آیه ۸) وَإِذَا قِیلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللّهُ وَإِلَى الرّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَیهِ آبَاءَنَا (سوره مائده، آیه ۱۰٤)[۲]، فایاک ان تجعل مقاصد الشریعة الالهیة و حقایق الملة الحنیفة مقصورة علی ما سمعته من معلمیک و اشیاخک منذ اول اسلامک، فتجمد دائماً علی عتبة بابک و مقامک غیر مهاجر الی ربک، بل اتبع ملة ابینا الحقیق ابراهیم حنیفاً مسلّماً حیث قال لابیه المجازی: «یا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشّیطَانَ»،[۳] «وَ قالَ إِنّی

---

[۱] جلال الدین آشتیانی، *شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم، ص ۲۸-۲۹.

[۲] در متن عرشیه این آیات چنین نقل به مضمون شده است: واذا قیل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما وجدنا علیه آبائنا، بدیهی است که اختلاف زیادی با اصل آیه شریفه دارد و ملاصدرا به حافظه خود در بیان این آیه اکتفا نموده است و از چنین اشتباهاتی در نقل آیات و روایات در سخنان بزرگان بسیار اتفاق می افتد.

[۳] سوره مریم، آیه ٤٤.

ذاهِبٌ إِلى رَبِّى سَيهْدِينِ»،[١] فاذهب الی ربک و سافر من بیت حجابک و عتبة بابک مهاجراً الی الله و رسولته لتری من آیات الجبروت و عجائب الملکوت ما الا عین رأت و لا اذن سمعت»،[٢] یعنی: «تو را بر خدای جهان فرشتگان سوگند از خوی مردم فرومایه و تیره نهاد و زشت‌کردار دوری جوی و آنچه در چشم همگان نیک افتد مپسند و از سخن که از استادان تا کنون نشنیدی و اینجا به برهان هویدا گشت هراسناک مباش و انگیخته مگرد. از مشتی دون و سفله که به تقلید محض بسنده کردند و در قرآن مورد نکوهش قرار گرفتند دوری گزین، زیرا خدای بزرگ در نامه آسمانی در باره آنان گفت: «و از مردم کس هست که از روی جهل و گمراهی و بی‌هیچ هدایت و کتاب و حجت روشن در کار خدا جدل می‌کند». زنهار مقاصد شریعت دادار گیتی و اسرار کیش آسمانی را دستخوش گفتار استادان قرار ندهی و آنچه در آغاز اسلام و عنفوان شباب از مبانی عقاید به دست آوردی بر آنها بسنده نکنی، زیرا اگر آدمی بر عقاید آغاز اسلام و اوان جوانی اقتصار کرد بر آستان در و نخستین پایه فرومانده دگرباره ره پروردگار نمی‌پوید. پس باید از ملت ابراهیم که به پاکی گراییدند پیروی کرد و او را نمودار عادت خویش قرار داد، چنان که خدای بزرگ از زبان ابراهیم گفت: «همانا من به‌سوی پروردگارم می‌روم که من را هدایت خواهد نمود» [٣] و ابراهیم چون دید پدر مجازی خویش را که ره ناسپاسان و سیه ساران می‌پوید در نکوهش او گفت: «ای پدر، هرگز شیطان را نپرست»، [٤] پس ای خواننده گرانقدر از جهان عنصر بیرون آی و

---

[١] سوره صافات، آیه ٩٩.

[٢] ملاصدرا، *عرشیه*، ترجمه غلامحسین آهنی، اصفهان، کتابفروشی شهریار، ١٣٤١، ص ٢٨٦.

[٣] صافات، آیه ٩٩.

[٤] مریم، آیه ٤٤.

ره پروردگار خویش پوی تا از جهان روشن خرد و جایگاه والای فرشتگان آگاه گردی و از آنجا مایه حیات جاوید و مدد جان گیری و آنچه هیچ چشمی ندیده و هیچ گوشی نشنیده و بر هیچ دلی فراز نامده ببینی و بشنوی و بر تو فراز آید».[۱] اکنون به حول و قوه الهی گوش جان به نصایح ملاصدرا می‌سپاریم و سعی می‌کنیم تا آرای او را در اصالت وجود در حد وسع و توان اندک مورد مناقشه قرار دهیم.

در تبیین آرای فلاسفه در اثبات اصالت ماهیّت یا اصالت وجود گاهی مجبور شده ایم که اصل متن به زبان عربی را بیاوریم و آن را ترجمه و مورد بحث‌وبررسی قرار دهیم، زیرا ممکن است خواننده محترم بخواهد اصل مطلب را به زبان عربی بداند و فهم ما از آن متن را به دیده نقّادی بنگرد.

امیدوارم این کتاب مختصر راه را برای اندیشیدن نقّادانه در یکی از اصول مهم فلسفه و حکمت متعالیه باز نماید و وظیفه همه ما علاقه‌مندان به مباحث عقلی آن است که سخنان بزرگانی چون ابن سینا و شیخ اشراق و سید حیدر آملی و ملاصدرای شیرازی را به دیده نقد بنگریم و درستی و نادرستی آنها را در بوته براهین عقلی بیازماییم و با نقّادی منصفانه راه را برای رشد علوم عقلی فراهم سازیم.

علی اکبر ضیایی

تهران-۱٤۰۲

[۱] ملاصدرا، عرشیه، ص ۱۷۰.

فصل اوّل: پیشینه اصالت وجود و اصالت ماهیّت

سؤال نخستین در نظام فکری بشر

شاید سؤال از چیستی اشیاء و حقایق خارجی به‌ظاهر موضوعی فلسفی و غامض به نظر رسد که فلاسفه بزرگی چون ارسطو و افلاطون و فلاسفه بزرگ جهان اسلام چون ابن‌سینا و فارابی و خواجه‌نصیر الدین طوسی و میرداماد و شیخ اشراق و ملاصدرا و اتباع او تا زمان حاضر درباره آن بحث و مناقشه کرده‌اند و همچنان این مناقشات فلسفی که از پیچیدگی فراوانی برخوردار است ادامه دارد و معلوم نیست که در چه زمانی اندیشمندان و فیلسوفان شرق و غرب به پاسخی قاطع دست خواهند یافت، اما به‌سادگی می‌توان ادّعا کرد که سؤال از چیستی حقایق هستی و به عبارتی سؤال از هستی و چیستی آن از همان روزهای نخستین زندگی کودک در چشمان او نمایان است که بتواند پاسخی به هستی و چیستی موجودات اطراف خود را پیدا کند و نگرانی‌های ذهنی او با پاسخ‌هایی در ذهن او به آرامش تبدیل گردد.

گرچه نظام‌های فلسفی و پرسش‌های اساسی درباره هستی و چیستی در سال‌های پرشکوه تمدن یونان باستان تدوین شده‌اند، اما شاید بتوان ادّعا کرد که نگاه‌های نگران کودک در نخستین مراحل شکل‌گیری شخصیّت او چنین پرسش‌هایی در ذهن انسان به‌صورت دغدغه‌هایی برای ادامه حیات مطرح بوده است.

پاسخ کودک به پرسش‌های فلسفی درباره هستی و چیستی اشیاء با نوع رفتار و عکس‌العمل‌های عاطفی و رفتاری و در مراحل بلوغ با سخن‌گفتن نمود پیدا می‌کند،

اما آنچه در نظام نوشتاری و مکتوب از انسان‌های نخستین برجای‌مانده است این پاسخ‌ها در شکل تصاویر در غارها و سنگ‌نبشته‌ها در قالب تفکّراتی آمیخته به اساطیر، توهّمات، پیش‌گویی‌ها و تفاسیر ابتدایی نمود پیدا کرده است.

نخستین اسناد برجای‌مانده از فلاسفه پیش از ارسطو بیشتر در قالب تخیّلات شاعرانه توانسته بود به این عطش انسانی برای شناخت از حقیقت وجود و چیستی آن پاسخی ارائه کند، اما عواطف شاعرانه با استناد به اساطیر گذشته تا حدودی توانست این تشنگی را مرتفع کند و با ظهور طبقاتی از اندیشمندان و متفکّران یونانی پرسش از هستی و چیستی ابعاد عمیق‌تری به خود گرفت و آنان به دنبال پاسخ‌هایی مطابق با واقعیّت امور و فراتر از اسطوره‌ها بودند و نخستین نظریّات درباره آرخه یا اصل نخستین اشیاء در میان آنان پدید آمد و ماهیت ذاتی انسان که همان تفکّر و تدبّر است به تکاپو برای یافتن پاسخ‌هایی اقناعی به این سؤالات اساسی بود و زمینه برای فیلسوفانی چون سقراط، افلاطون و ارسطو برای نظریّه‌پردازی درباره این پرسش‌ها فراهم آمد.

پیشینه بحث اصل نخستین در فلسفه یونان باستان

از آنجایی که اصالت وجود یا ماهیّت دارای پیشینه ای در فلسفه یونان باستان است و هر یک فلاسفه آن دوران اصالت را برای چیزی قائل بوده‌اند که همه چیز از آن است و به آن برمی‌گردد به همین علّت به دیدگاه آنان درباره اصل نخستین که پایه اساسی تفکّرات فلسفی و جهانبینی آنان را تشکیل می داده است اشاره‌ای مختصر می‌کنیم، هر چند که برخی از همین فلاسفه دیدگاه اصالت وجود و وحدت وجود را به نحوی متناسب با دانش روزگار خویش تبیین کرده‌اند. برخی از فیلسوفان یونان باستان آرخه یا اصل نخستین را آب، هوا، مهر و عشق و اعداد می‌دانستند و برخی نیز چون آناکساگوراس باور داشتند که عناصر مختلف ریشه‌ها و به وجود آورنده‌های گوناگون دارند؛ به طوری که هر مادّه از تخمهٔ مخصوص به خودش به وجود آمده و مثلاً آب به وجود آورندهٔ آتش نیست. آناکساگوراس تعداد ریشه‌ها را به‌طور نامحدود بالا برد و می‌گفت همهٔ مواد شامل همهٔ ریشه‌ها و عناصر اولیّه هستند؛ امّا هر مادّه‌ای را که در نظر بگیریم، آن عنصری جلوه می‌کند که آن مادّه از آن، بیش از سایر عناصر بهره برده‌است. مثلاً همهٔ اشیاء آتش دارند، امّا ما فقط آتش را در اشیائی تشخیص می‌دهیم که از آتش بیش از سایر عناصر بهره برده باشند، مادّه تا بی‌نهایت بخش‌پذیر است، اما حتّی کوچک‌ترین ذرهٔ مادّه شامل همهٔ عنصرهاست[۱]. آناکساگوراس یا انکساغورس فیلسوف پیشاسقراطی مکتب چندگانه‌گرایی بود.

نخستین سندی که نمودار اندیشه یونانیان باستان درباره اصل هستی و منشأ آن است حماسه معروف ایلیاد منسوب به شاعر بزرگ یونانی هومر می‌باشد که احتمالاً

---

[۱] ارسطو، متافیزیک، ص ٥٤.

در نیمه دوم سده دهم یا آغاز سده نهم پیش از میلاد می‌زیسته است. برای یونانیان دوران هومر جهان پیرامونی و نیروهای آن دارای تشخص بوده و به شکل خدایان تصوّر می‌شده‌اند. در ایلیاد آمده است که اوکئانوس[۱] زاینده خدایان و مادر تئوس[۲] است. اوکئانوس همان ریشه واژه انگلیسی Ocean به معنای اقیانوس است. از نظر یونانیان اقیانوس سرچشمه همه خدایان است، بنابراین در نخستین سند باقی‌مانده از تمدن یونان می‌توان اثری از اصالت اقیانوس به‌عنوان ریشه و مایه اصلی همه خدایان و آثار آنها پیدا نمود. ارسطو بحث از اصل نخستین یا مبدأ اصلی هستی را پژوهشی در باره وجود دانسته است. او پس از تبیین علل اربعه صوری، مادی، فاعلی و غائی می‌گوید که نظریّات اندیشمندان گذشته درباره مبدأ نخستین و اصل واحد نوعی پژوهش درباره وجود است. عبارت وی در کتاب متافیزیک یا ما بعد الطبیعة چنین است: «ما در ضمن بررسی‌های خود درباره طبیعت این علل را به حدّ کافی مورد بحث قرار داده‌ایم و اکنون می‌خواهیم نظریّات کسانی را هم که پیش از ما در باره «وجود» به پژوهش پرداخته و در باره «حقیقت» اندیشیده‌اند بیازماییم و از آنها یاری بجوییم، زیرا آنان نیز درباره بعضی از مبادی و علل سخن می‌گویند».[۳] ارسطو آرخه یا اصل نخستین را به‌عنوان علّت به‌وجودآمدن هستی مورد بحث قرار نداده است، بلکه اعتقاد دارد که به عقیده فلاسفه پیش از وی حقیقتی به‌عنوان اصل نخستین مورد قبول آنان بوده است که آن حقیقت در هستی جهان مادی و غیرمادی ثابت و ازلی بوده و همه ماهیّات از آن تشکیل‌یافته‌اند و این دیدگاه به بحث اصالت وجود و ماهیّت در این کتاب بیشتر از بحث علة العلل و علّت نخستین ارتباط دارد.

---

[۱] Okeanos.

[۲] Tethus

[۳] ارسطو، *متافیزیک*، ص ۲۹-۳۰.

ارسطو در تبیین دیدگاه فلاسفه پیش از خود درباره اصل نخستین و رابطه آن با «ذات» یا «اصل هستی» یا «حقیقت موجودات» چنین می‌گوید: «بیشتر کسانی که نخستین‌بار به اندیشیدن فلسفی پرداختند بر آن بودند که مبادی همه اشیاء تنها مبادی‌ای هستند که طبیعت مادّه دارند. اینان عنصر و مبدأ اشیاء را آن چیزی می‌دانستند که همه موجودات نخستین‌بار از آن به وجود می‌آیند و سرانجام همه به آن تجزیه می‌شوند (آن جوهری که همیشه باقی می‌ماند و تنها کیفیات و انفعالاتش دگرگون می‌شوند) و ازاین‌رو می‌اندیشیدند که هیچ‌چیز کائن و فاسد نمی‌شود، زیرا «ذات» همیشه باقی می‌ماند و همچنان که وقتی سقراط زیبا و هنرمند می‌شود نمی‌گوییم که سقراط به وجود آمده است و هنگامی که سقراط این صفات را از دست می‌دهد معتقد نمی‌شویم که سقراط نابود گردیده است، زیرا موضوع، یعنی خود سقراط، در حال وجود باقی می‌ماند، همین‌طور هیچ‌چیز کائن و فاسد نمی‌گردد، زیرا باید چیزی خواه یکی باشد و خواه بیش از یکی وجود داشته باشد که همه اشیاء از آن به وجود آیند، درحالی‌که خود آن همیشه باقی می‌ماند».[۱] بنا بر آنچه که ارسطو گفته است اصل نخستین در همه ماهیّات امری مرتبط با ذاتی است که بن‌مایه موجودات را تشکیل می‌دهد و فلاسفه اسلامی از آن به وجود تعبیر می‌کنند و فلاسفه یونان پیش از ارسطو آن را آب، هوا، عدد و یا هویّتی نا متعیّن دانسته‌اند.

هسیودوس و اصالت عشق و مهر

هزیود یا هسیودوس کهن‌ترین شاعر یونانی پس از هومر است که احتمالاً در نیمه دوم سده هشتم پیش از میلاد می‌زیسته است. او «اروس» را زیباترین در میان خدایان مرگ ناپذیر، سست‌کننده اندام‌ها که در سینه‌های همه خدایان و آدمیان به

---

[۱] ارسطو، همانجا.

یکسان اندیشه و اراده هوشمندانه را مطیع می‌کند توصیف کرده است. «اروس»[۱] به زبان یونانی مظهر عشق و مهر است که در دل همه خدایان و آدمیان قرار دارد و دارای قدرتی است که همه خدایان و آدمیان و موجودات جهان را به‌سوی وحدت و یگانگی رهنمون می‌سازد.[۲]

از سخنان هزیود چنین برمی‌آید که «اروس» در همه جهان جاری و ساری است و وحدت عناصر متکثر با این عنصر تحقّق می‌یابد، بنابراین «اروس» در این جهان‌بینی بی‌شباهت با نقش «وجود» و «وحدت وجود» در لسان عرفا و حکمای وحدت وجودی نیست.

اورفیوس و اصالت وجود، آب، زمان و مادّه

در آئین اورفیوس یونانی افکار عارفانه وحدت وجودی بسیار به چشم می‌خورد و به دنبال این اندیشه، جهان‌بینی، خداشناسی و جهان‌شناسی ویژه‌ای نیز به میان آمد.در این جهان‌بینی زئوس که بزرگ خدای یونانیان است نه‌تنها آفریننده همه چیز، بلکه آمیخته با همه چیزها است. در سندی تاریخی از یونان باستان چنین آمده است: «زئوس نخستین بود و زئوس با آذرخش تابناک واپسین است. زئوس سر است، میانه است، از زئوس همه چیز آفریده شده است». در جای دیگر آمده است: «آری یک خدا در همه چیزها جای دارد، چرا وی را جداجدا بنامم؟»[۳]

در این سخنان مکتب اورفیوس حقیقت خدا با حقیقت همه موجودات درهم‌آمیخته است و نمی‌توان بین آنها تفکیک نمود.

---

[۱] Eros

[۲] شرف الدین خراسانی، *نخستین فیلسوفان یونان*، ص ۱۰۲-۱۰۵.

[۳] مصدر پیشین، ص ۱۱۲.

در جهان‌بینی اورفیکی علاوه بر نقش خدا به‌عنوان وحدت بخشیدن به جهان هستی و عدم تفکیک آن از موجودات دو نظریّه دیگر نیز وجود دارد، یکی آنکه خرونوس[۱] به معنای زمان یا دهر اصل نخستین همه موجودات جهان است و در نظریّه دوم اصل همه موجودات به آب و مادّه برمی‌گردد، بنابراین آنان اعتقاد به اصالت آب و مادّه داشته‌اند، زیرا جهان موجودات را متشکل از این دو عنصر می‌دانسته‌اند.

در گزارشی که آثناگوراس[۲] نویسنده مدافع مسیحیت در سال ۱۷۷ میلادی ارائه کرده است اورفیوس، بنیان‌گذار مکتب اورفیکی آب را نخستین اصل در همه موجودات می‌دانسته است و از آب لای و گل شکل گرفت و از هر دوی اینها جانوری یا اژدهایی پدید آمد که سر شیری بر آن روییده بود و در میانه آنها چهره یک خدا جای داشت و هراکلس یا خرونوس نامیده می‌شد.[۳]

آنچه در این گزارش‌ها و تصویرهای گوناگون منسوب به اورفیک‌ها دیده می‌شود کوششی است برای اینکه به نحوی آغاز پیدایش هستی و سرچشمه‌های اصلی وجود اشیاء نشان داده شود؛ بنابراین جستجو برای شناخت اینکه سرمنشأ هستی از کجاست و دارای چه ویژگی‌هایی است و چگونه سایر موجودات به آن منشأ نخستین بازمی‌گردند از نخستین تلاش‌های بشری در تاریخ تمدن انسانی بوده است و به همین علّت تحقیق و پژوهش درباره ابعاد مختلف اصل هستی و حقیقت اشیاء در خارج از ذهن باید همچنان ادامه داشته باشد تا پاسخی در شأن هستی پهناور جهان و رمز و رموز پنهان آن پیدا شود و شاید هرگز به چنین دانشی نیز دست نیابیم و تنها

---

[۱] Xronos

[۲] Athenagoras

[۳] مصدر پیشین، ص ۱۱٤-۱۱۵.

تلاش‌های انسان‌های متفکّر بر صفحات تاریخ نقش بندد و راز هستی و اصل وجود همواره به‌عنوان یک سؤال فلسفی در گستره تاریخ لاینحل باقی بماند.

ایمنیدس و اصالت هوا و شب

ایمنیدس[۱] جهان هستی را به دو اصل بازگردانده است، یکی آئر یا هوا و دیگری نوکتوس یا شب که از آنها دو تیتان پدید آمد که از درآمیختن آنها بیضه‌ای به وجود آمد که بار دیگر از آن نسل‌های دیگر زائیده شدند. فرکیدس اهل سوروس می‌گوید که زاس، خرونوس و خثونیه یعنی به ترتیب آتش، زمین و زمان سه اصل نخستین بوده‌اند که همواره از ازل وجود داشته‌اند و سایر موجودات به آنها بازمی‌گردند.[۲]

طالس و اصالت آب و روح

طالس از مشهورترین فلاسفه یونان است که درباره اصل وجود و شناخت سرچشمه همه هستی‌ها یا اصل نخستین سخن گفته است. تنها اطلاعاتی که از طالس به دست ما رسیده از طریق ارسطو است.

ارسطو درباره اصل نخستین نزد طالس می‌نویسد: «طالس مبدأ همه چیز را آب می‌داند و ازاین‌رو می‌گوید که زمین بر آب شناور است. علّت اینکه او این عقیده را یافت احتمالاً این است که دید که خوراک همه اشیاء مرطوب است و حتی گرما نیز از رطوبت به وجود می‌آید و با رطوبت زنده می‌ماند و مبدأ اشیاء آن چیزی است که اشیاء از آن به وجود می‌آیند، همچنین او دید که تخم‌های همه اشیاء طبیعتی مرطوب دارند و آب مبدأ اشیاء مرطوب است. بعضی فیلسوفان برانند که متفکّران روزگار بسیار قدیم که زمانی دراز پیش از نسل کنونی زندگی کرده و نخستین کسانی

---

[۱] Epimenides

[۲] مصدر پیشین، ص ۱۱۸-۱۱۹.

بوده‌اند که درباره امور الهی اندیشیده‌اند درباره طبیعت عقیده‌ای شبیه به این داشته‌اند، زیرا آنان اوکئانوس و تثوس[1] را پدر و مادر خلقت و مبدأ تکوّن می‌دانسته‌اند و معتقد بوده‌اند که خدایان به آب سوگند می‌خورده‌اند و آب را «استوکس» می‌نامیدند، زیرا کهن‌ترین و شریف‌ترین اشیاء است و شریف‌تر از همه چیزی است که به آن سوگند می‌خورند. اینکه آیا این عقیده درباره طبیعت به‌راستی در زمان‌های بسیار کهن وجود داشته است یا نه ممکن است شایان تردید باشد، ولی به‌هرحال چنان که می‌گویند، سخن طالس در باره مبدأ اول به نحوی است که بیان کردیم».[2]
به عقیده طالس اصل همه هستی در جهان مادی آب است که همه چیز از آن تشکیل شده و بار دیگر در آن محو می‌گردند. او معتقد است که آب یا آرخه[3] پایه‌ای برای قرارگرفتن زمین بر روی آن است و ارسطو درباره این عقیده طالس گفته است: طالس اعتقاد داشت که زمین مانند درختی بریده شده یا چیز دیگری مانند آن بر آب شناور است. بنا بر اعتقاد طالس اصالت با آب است و همه چیز در هستی به آب بازمی‌گردد.

البته باید یادآوری کرد که فلاسفه یونان بحث اصالت را بیشتر متوجه جهان مادی کرده‌اند و همانند فلاسفه اسلامی آن را به جهان غیرمادی تسرّی نداده‌اند، اما از آنچه گفتیم این نتیجه گرفته می‌شود که عقیده فلاسفه قبل از طالس با افسانه‌های خدایان درهم‌آمیخته بود و آن نوع تفکّرات قبل از فلسفه مادی‌گرایانه عصر ارسطو بیشتر به تفکّرات فلاسفه اسلامی در نگاه به عوالم غیرمادی نزدیک بود، هرچند

---

[1] Okkeanos در اساطیر یونان خدای دریاست و Tethys زوجه اکئانوس است.

[2] ارسطو، *متافیزیک*، ص ۳۰-۳۱.

[3] Aexe

چندخدایی در شکل اسطوره‌ای خود در آن اعتقادات پررنگ‌تر از عصر ارسطو بوده است.

دیدگاه طالس در اینکه آب را اصل هستی دانسته است شباهت زیادی به فلسفه کوسموگونیهای بابلی دارد، زیرا در «حماسه آفرینش» بابلی معروف به انوما الیش[۱] نخستین اصل هستی را آب دانسته است.

دقیقاً نمی دانیم که منظور طالس از اینکه همه چیز از آب است و سپس به آن بازمی‌گردد چیست، شاید منظور او این بوده است که نخست کره زمین را آب فراگرفته و سپس با تبخیر آب خشکی زمین پدیدار شده است، اما باز این سؤال مطرح می‌شود که چگونه بازگشت همه چیز به آب است؟

اصل دومی که در فلسفه طالس وجود دارد نقش روح در جنباندن، تحرک، تغییروتحول و مانند آنها است، زیرا وی معتقد بوده است که خدایان در همه چیز حضور دارند. برخی از این سخنان طالس چنین نتیجه گرفته‌اند که روح یا عنصری الهی در همه اشیاء سیلان دارد و موجب جنبش آنها می‌شود و بدین‌سان گرداننده هستی همان روح است.[۲]

شهرستانی در کتاب *الملل و النحل* اصل نخستین طالس را چنین معرفی کرده است: «او نخستین کسی است که در ملطیه به فلسفه پرداخت، و گفت که جهان را آفریننده‌ای است که خردها صفت وی را از لحاظ هویّت او درنمی‌یابند، بلکه او از لحاظ آثارش درک می‌شود و گفت: سخن گریزناپذیر این است که آفریننده بود و هیچ آفریده‌ای نبود و شگفت است اینکه از وی نقل شده است که آفریده نخست آب است

---

[۱] Enuma Elish

[۲] مصدر پیشین، ص ۱۲۸.

و آب پذیرنده هر صورتی است و از آن همه گوهرها را از آسمان و زمین و آنچه در میان آنها است آفرید».[۱]

آناکسیماندروس و اصل نخستین

آناکسیماندروس (۶۱۰-۵۴۷ قبل از میلاد) پس از طالس دومین فیلسوف و متفکّر شهر ملطیه یا همان میلتوس بوده است. آناکسیماندروس یا آناکسیماندر دستیار و شاگرد طلس بوده، و او نیز همچون استاد خود در تمامی علوم دستی داشته است. آنچه آناکسیماندروس را در تاریخ فلسفه ممتاز می‌کند نظریّه وی درباره «آرخه» یا اصل نخستین چیزها است. همچون طالس، آناکسیماندروس نیز در پی یک اصل نهایی و واحد برای کثرت جهان بود. اما او برخلاف طالس، این اصل نهایی، این مایهٔ چیزها، را آب نینگاشت، بلکه او آن را مادّه‌ای بیکران، ازلی، ابدی و بدون تعیّن انگاشت که در تمامی چیزها موجود است.

به عقیده وی اصل نخستین و عنصر همه موجودات مادّه نامحدود «آپایرون» بوده است. او نخستین کسی بوده است که این نام را برای اصل مادی جهان به میان آورده است. به عقیده وی طبیعت نامحدودی بوده است که از آن همه آسمان‌ها و همه جهان‌هایی که در آن هستند پدید می‌آیند. آنچه که چیزها از آن پدید می‌آیند همان است که بار دیگر در آن به‌ضرورت از میان می‌روند.

اصل نخستین آرخه این است که منشأ ازلی و جاویدان زوال‌ناپذیر به نام آپایرون مادّه نامحدودی است که همه جهان را دربرگرفته و از آن پدیدآمده و به آن باز می‌گردند، اما اینکه آیا این نامحدود از نظر او از لحاظ کمی و مکانی بوده است یا از لحاظ عدم تعیّن هنوز مورد بحث محققان است. اگر منظور او همان عدم تعیّن باشد در آن

---

[۱] شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، قاهره، مطبعة البابی الحلبی، ط.۲، ۱۹۶۱م، ج ۲، ص ۱۲۰-۱۲۱، با تلخیص.

صورت با موضوع وحدت وجود نزد عرفا و فلاسفه حکمت متعالیه تطابق خواهد داشت.

شاید مقصود او از آپایرون هر دو مفهوم واژه نامحدود را در یونانی در بر دارد، به دیگر سخن مادّه یا اصل نخستین هستی هم از لحاظ کمی و مکانی بی‌حدومرز بوده و هم از لحاظ ذات شکل و تعیّن نداشته است.

تفسیری که ارسطو از این اصل نزد آناکسیماندروس ارائه کرده است بیشتر با مفهوم وجود مطلق نزد ملاصدرا و پیروان او و نیز صوفیه وحدت وجودی سازگار است. ارسطو از این معنی دو تفسیر ارائه می‌کند، یکی اینکه همه چیز یا خود آغاز است یا از آغازی برخاسته است، اما نامحدود دارای آغاز نیست، زیرا در آن صورت دارای پایانی می‌بود، و نیز نامحدود باید به‌عنوان آغاز چیزها خود نازاییده و فناناپذیر باشد، زیرا آنچه پدیدآمده است باید ضرورتاً زمانی پایان یابد و هر فنایی خود پایان است. بدین‌سان نامحدود آغاز ندارد، بلکه به نظر می‌رسد که آغاز همه چیزهای دیگر است و همه چیز را در برمی‌گیرد و بر همه چیز فرمانروا است، زیرا این هم نامیرا و هم تباهی‌ناپذیر است. تفسیر دیگر ارسطو این است که تنها با اعتقاد به یک اصل نامحدود پیدایش چیزها متوقف نمی‌شود.[۱]

به نظر می‌رسد تفسیر دوم نیز در راستای تفسیر اول باشد، زیرا اصل نخستین و نامحدودی که همه حقایق هستی را در بردارد هم خود فناناپذیر است و هم علّت مبقیه همه هستی‌ها است.

قول به این که آپایرون اصل جهان است، آناکسیماندروس را به این نظر که جز جهان ما جهان‌های دیگری نیز وجود دارند کشانده است. او بر آن است که تعداد

---

[۱] شرف الدین خراسانی، مصدر پیشین، ص ۱۳٤-۱۳۵.

نامحدودی جهان وجود دارد که هر یک فناپذیر هستند، اما درعین‌حال ناشی از حرکتی ازلی‌اند.

آناکسیمنس و اصالت هوا

آناکسیمنس یا آناکسیمن[1] سومین فیلسوف مکتب ملطی بود. آناکسیمنس در حدود سال ۵۸۵ پیش از میلاد زاده شد و حدود ۵۴۵ پیش از میلاد به شهرت رسید و در ۵۲۸ پیش از میلاد درگذشت. آناکسیمنس مفهوم مادّهٔ بی‌کران آناکسیماندروس را رها کرد و به اندیشهٔ عنصر یگانهٔ طالسی بازگشت، اما به‌جای آب هوا را مادّهٔ اصلی سازندهٔ جهان قرار داد. البته رأی آناکسیمنس از جهتی نیز مشابه نظریّهٔ آناکسیماندروس است، زیرا هوا نیز چون مادّهٔ بی‌کران آناکسیماندروس نامرئی است. ارسطو در باره آناکسیمنس می‌گوید که او و دیوگنس هوا را مقدم بر آب می‌دانسته‌اند.[2]

آناکسیمنس دگردیسی هوا را به درجهٔ تراکم آن نسبت داد. می‌گفت: آتش هوایی رقیق شده و آب‌وخاک هوایی تراکم یافته است. در اندیشهٔ او جهان از هوا ساخته شده و تابع دو پدیده مکانیکی است: انبساط و انقباض. انبساط تولید گرما می‌کند (آتش) و انقباض تولید سرما (آب)، بنابراین سرما و گرما معلول تغییر هواست نه علّت آن. نوآوری این اندیشه در چگونگی و روشی است که عنصری می‌تواند به مادّهٔ دیگری تغییر شکل دهد، یعنی زیاد و کم‌شدن تراکم. به عقیدهٔ آناکسیمنس هوا برای جهان سرچشمهٔ زندگی است.

وی بر خلاف آناکسیماندروس اصل نخستین و مادةالمواد جهان را نا متعیّن نمی‌دانست، بلکه به عقیده او هوا متعیّن اما نامحدود است، و او آن را «آئرا» یا هوا

---

[1] Anaximenes of Miletus

[2] ارسطو، *متافیزیک*، ص ۳۱.

می‌نامید که به‌وسیله رقیق‌شدن یا «مانو تتی» و غلیظ شدن یا «پوکنو تتی» هویّت‌های مختلفی به خود می‌گیرد. وی می‌گوید که هوای نامحدود اصل نخستین یا «آرخه» است که از آن چیزهای پدید آینده و آنها که هستند و خواهند بود و چیزهای خدایی و خدایان همه به وجود می‌آیند و بقیه چیزها از زاییده آنها پدید می‌آیند و شکل هوا چنین است: چون در متعادل‌ترین حال باشد از چشم پنهان است، اما به‌وسیله سرما، گرما، نمناکی و حرکت آشکار می‌شود و همیشه در حرکت است، زیرا چیزهای دگرگون‌شونده هرگز بدون حرکت دگرگون نمی‌شوند.[١]

توصیف شهرستانی[٢] از اصل نخستین هوا نزد آناکسماندروس چنین است: «أن أول الأوائل من المبدعات هو الهواء، ومنه تکون جمیع ما تکون فی العالم من الأجرام العلویة والسفلیة. ما کون من صفو الهواء المحض لطیف روحانی لا یدثر ولا یدخل علیه الفساد، ولا یقبل الدنس والخبث، وما کون من کدر الهواء کثیف جسمانی یدثر ویدخله الفساد»، یعنی: «اصل همه موجودات هوا است و همه موجودات مادی و غیرمادی از آن هستی می‌یابند. از هوای نظیف و صاف موجودات لطیف روحانی به وجود می‌آیند که فساد در آنها راه نمی‌یابد و پلیدی و آلودگی در آنها نیست و از هوای کدر اجسام مادی به وجود می‌آیند که در آنها زوال و نابودی است».

چنان که می‌بینیم کوشش آناکسیمنس نیز مانند آناکسماندروس این بود که اصل نخستین هستی یا آرخه هوا است و همه موجودات مادی و روحانی زاییده وجوه مختلف آن هستند و اگرچه هوا متعیّن است، اما نامحدود بشمار می‌رود و به عقیده او هوا از محسوساتی است که به شکل‌های مختلف تعیّن می‌یابد و حتی اضدادی چون سرما و گرما، و مادی و غیرمادی را شامل می‌گردد.

---

[١] شرف الدین خراسانی، مصدر پیشین، ص ١٤٥.

[٢] شهرستانی، *الملل و النحل*، ج ٢، ص ١٢٥.

یکی از سخنان وی که تفسیرهای گوناگونی از آن شده این است: «همان گونه که روح ما که هوا است تن ما را به‌صورت مسلّط به هم نگه می‌دارد به همان سان هوا نیز نظام جهانی را در برمی‌گیرد».[۱]

او روح را همان نَفَس و هوا در انسان دانسته و چنین نظامی را هم در جهان حکم‌فرما می‌داند که یک روح یگانه نامحدود آن را دربرگرفته و بر همه عوالم مادی و غیرمادی حاکمیت دارد و اصولاً قوام و تعیّن موجودات نیز به همان روح یا هوا است. مفسرانی که اعتقاد به عوالم غیرمادی ندارند و به این اعتبار مادی‌گرا بشمار می‌آیند منظور او از روح را همان دم یا نَفَس دانسته‌اند، زیرا واژه یونانی «پوخه» به نام روح چیزی جز دم‌زدن برای ادامه حیات نیست و دم‌زدن و تنفس و هوا از یک حقیقت تشکیل شده‌اند، اما اگر به تفسیر مادی‌گرایانه بسنده نکنیم در آن صورت باید پرسید که فیلسوف متفکّری چون آناکسیمنس چگونه دم‌زدن و هوا را به وجود همه جهان از عوالم مادی و غیرمادی مرتبط دانسته است، مگر اینکه منظور او از روح همان وجود مجرّد از هواجس و ظلمات مادی باشد که با عقل فلسفی بیشتر سازگاری دارد.

فیثاغورس و اصالت اعداد

پیثاگُراس یا به عربی فیثاغورس فیلسوف و ریاضی‌دان یونان باستان سده ششم پیش از میلاد بود. او نخستین کسی بود که توانست اصول پراکنده‌ای را که ریاضی‌دانان نخستین عمدتاً با استقرا و آزمون‌وخطا کشف کرده بودند، بر پایهٔ اصول و براهین قیاسی بنا کند. فیثاغورس در جزیره ساموس، نزدیک کرانه‌های ایونی، زاده شد. او در عهد قبل از ارشمیدس، زنون، کسنوفانس و اودوکس (۵۶۹ تا ۵۰۰) پیش از میلاد می‌زیست. در جوانی به سفرهای زیادی رفت و این امکان را پیدا کرد تا با

---

[۱] شرف الدین خراسانی، مصدر پیشین، ص ۱۵۲.

افکار مصریان باستان، بابلیان و مهرپرستان ایران آشنا شود. تقریباً ۲۲ سال در سرزمین‌های خارج از یونان بود و چون پولوکراتوس، شاه یونان، برای او نزد فرعون مصر سفارش کرده بود به آمازیس رفته و توانست به‌سادگی به رازهای کاهنان مصری دست یابد. سال‌ها در مصر ساکن بود و در خدمت کاهنان و روحانیان مصری به شاگردی پرداخت و علوم مختلف آموخت. سپس از آنجا روانه بابل شد و شاگردی را از نو آغاز کرد. در حدود سال ۵۳۰ قبل از میلاد از مصر بازگشت، و در زادگاه خود مکتب پیثاگوراس را بنیان گذاشت که طرز فکر اشراقی داشت. هدف او از بنیان‌نهادن این مکتب این بود که بتواند مطالب عالی ریاضیات و مطالبی را تحت عنوان نظریّه‌های فیزیکی و اخلاقی تدریس کند و پیشرفت دهد.

فیثاغورس در تاریخ فلسفه و علم به‌عنوان بنیان‌گذار نظریّات نو در ریاضیات، هندسه و موسیقی شناخته شده است. ارسطو در کتاب *متافیزیک* خود به عقاید فیثاغورثیان اشاراتی کرده است که شاید دقیق‌ترین گزارش از فیثاغورس و مکتب اعداد او باشد. او می‌نویسد: «هم‌زمان با فیلسوفان الئایی و حتی پیش‌تر از آنان متفکّرانی که با عنوان فیثاغورثیان معروف‌اند نخستین کسانی بودند که به ریاضیات روی آوردند. اینان نه‌تنها تحقیق در ریاضیات را توسعه دادند، بلکه چون با این علم پرورش‌یافته بودند به این عقیده رسیدند که مبادی ریاضیات مبادی همه موجودات است، و چون اعداد نخستین مبادی ریاضیات هستند و چون فیثاغورثیان بر آن بودند که در اعداد همانندی‌های بسیاری با اشیایی می‌بینند که موجود یا به وجود می‌آیند همانندی‌هایی بیشتر از آنچه آتش و خاک و آب با موجودات دارند (و فلان تعین اعداد را عدالت می‌دانستند و تعینی دیگر را نفس و عقل و باز تعینی دیگر را فرصت مناسب و به همین ترتیب همه اشیاء دیگر را نیز از طریق اعداد تبیین می‌کردند) و بعلاوه چون می‌دیدند که خصوصیات و نسبت‌های گام‌های موسیقی از طریق اعداد

قابل‌تبیین هستند و چون بدین ترتیب چنین می‌نمود که ماهیّت کلی همه اشیاء دیگر نیز همانند اعداد است و باز چنین می‌نمود که اعداد نخستین موجودات در کل کیهان هستند، ازاین‌رو معتقد گردیدند که عناصر اعداد عناصر همه اشیاء هستند و کل کیهان هماهنگی و عدد است. اینان همه خاصیت‌های اعداد و گام‌های موسیقی را که توافقشان را با صفات و اجزاء و کل کیهان نشان می‌توانستند داد گرد آوردند و در نظام فکری خود جای دادند و در هر نقطه آن گسستگی یافتند چیزی به آن افزودند تا نظام فکری‌شان کامل و یکپارچه باشد، مثلاً چون اندیشیدند که عدد ده عدد کامل است و حاوی کل طبیعت اعداد است گفتند که عدد اجسامی که در آسمان حرکت می‌کنند ده است، ولی چون تنها نه جسم به چشم دیده می‌شوند در عالم خیال جسمی دیگر ابداع کردند، یعنی «ضد زمین» یا «قرینه زمین» را، فیثاغورثیان عدد را مبدأ هستی تلقی کردند، هم مبدأ به معنی مادّه موجودات و هم به معنی مقوّم کیفیات قارّ و غیر قارّ».[1]

ناصرخسرو در کتاب *جامع الحکمتین* دیدگاه فیثاغورثیان در باره اصالت اعداد را چنین توصیف کرده است: «از قدمای حکمای فلاسفه سابق در علم حساب فیثاغورس حکیم بودست، خداوند اریثماطیقی اوست و قول این حکیم فیلسوف آنست که گوید: عالم حسی متصوّر است و نظم عالم بر ترتیب حسابست و ابتداء عالم از یکی است و آن یکی صانع عالم است که عالم متکثر از یکی او پدید آمده است و گفت: چنانک یکی از عددها همه بیکی محتاج است اندر وجود خویش، و اگر یکی نباشد هیچ عدد نباشد، و بهر عددی که یکی را از او بیرون کنند آن عدد نیست شود».[2]

---

[1] ارسطو، *متافیزیک*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۹۹ش، ص ۳۸-۴۰.
[2] ناصر خسرو، *جامع الحکمتین*، ص ۱٤٥.

ارسطو در جایی دیگر از کتاب *متافیزیک* یا *مابعدالطبیعه* می‌گوید که به عقیده فیثاغورثیان اشیاء به تبعیّت از اعداد وجود دارند، یعنی هویّت اصلی همه اشیاء به عدد است[١] و نقشی را که وجود در حکمت متعالیه ملاصدرا به‌عنوان یک حقیقت متأصّل ایفا می‌کند عدد برعهده دارد.

ارسطو می‌گوید: «وجه اختلاف و اشتراک عقاید افلاطون با فیثاغورثیان در این است که افلاطون همچون فیثاغورثیان واحد را جوهر می‌دانست و نه محمول چیزی دیگر، همچنین او در اینکه اعداد علل جواهر اشیاء دیگر هستند با آنان اتفاق‌نظر داشت، ولی ویژگی نظریّه افلاطون در این بود که او به‌عکس فیثاغورثیان نامحدود را واحد و بسیط نمی‌دانست، بلکه دوئی را به‌جای واحد می‌گذاشت و نامحدود را متشکل از بزرگ و کوچک تلقی می‌کرد. بعلاوه او معتقد بود که اعداد جدا از اشیاء محسوس هستند درحالی‌که فیثاغورثیان می‌گفتند که خود اشیاء اعداد هستند و موضوعات ریاضی را به‌عنوان اشیاء میانگین میان ایده‌ها و محسوسات تلقی نمی‌کردند. اینکه افلاطون واحد و اعداد را جدا از اشیاء می‌دانست و ازاین‌حیث با فیثاغورثیان اختلاف داشت و همچنین اینکه او سخن از ایده‌ها به میان آورد حاصل تحقیق او درباره تعاریف بود، ولی اینکه او مبدأ دیگر را، یعنی مبدأ دوم را که در جنب واحد وجود دارد «دویی» نا متعیّن خواند ناشی از این باور بود که اعداد به‌استثنای اعداد نخستین را به‌آسانی می‌توان از «دویی» به وجود آورد چنان‌که گویی «دویی» مادّه اولیه نرم و شکل‌پذیری مانند موم است».[٢]

در میان نوشته‌ها و تفسیرهای پیشینیان از نظریّه فیثاغورثیان درباره عدد و چگونگی اصالت آن در هستی توضیحاتی که در نوشته سکتوس امپیریکوس یافت می‌شود

---

[١] ارسطو، *متافیزیک*، ص ٤٤.

[٢] مصدر پیشین، ص ٤٥.

مسأله را بسیار روشن و ساده بیان کرده است. وی می‌نویسد: اکنون واحد اصل نخستین زیر نهاده‌ای است که ترکیب بقیه اعداد دیگر را تشکیل می‌دهد، و عدد دو تشکیل‌دهنده طول است، زیرا همان گونه که ما در اصول هندسه توضیح دادیم که نخست نقطه چیست و پس از آن خط که طولی است بدون عرض، به همین سان در مورد کنونی نیز واحد با نقطه مطابقت دارد و دو با خط و طول، زیرا اندیشه هنگام ادراک این از جایی به جایی منتقل می‌شود و این همان طول است. عدد سه بر عرض و سطح قرار گرفته است، زیرا فکر از اینجا به آنجا حرکت کرده است و سپس به‌جای دیگر و هنگامی که فاصله عرضی بر فاصله طولی افزوده می‌شود سطح مستوی ادراک می‌شود، اما اگر علاوه بر عدد سه یک واحد چهارم نیز تصوّر کنند، یعنی یک نشانه چهارم، آنگاه هرم پدید می‌آید، یعنی یک جسم صلب و یک شکل، زیرا این هم دارای طول است و هم عرض و هم عمق، چنان‌که مفهوم جسم در عدد چهار دربرگرفته شده است.[١]

ارسطو از اصالت عدد نزد فیثاغورثیان چنین انتقاد می‌کند که آنان بیشتر به موضوعات مرتبط با ریاضیات توجه کرده‌اند و سخنی از اشیاء محسوس مانند اجسام سخن نمی‌گویند، زیرا ریاضیات نمی‌تواند توجیه درستی درباره خاک و آتش و سایر انواع اجسام ارائه کند و دیگر اشکال ارسطو به اصالت عدد این است که با کدام دلیل عقلی می‌توان پذیرفت که اعداد علّت همه اشیاء از آغاز تا کنون هستند و اگر بپذیریم اعداد نقش دارند چرا باید یک عددی که آنان ادّعا می‌کنند منشأ پیدایش جهان باشد؟

---

[١] شرف الدین خراسانی، *نخستین فیلسوفان یونان*، ص ٢٠٢.

سؤال دیگر ارسطو از فیثاغورثیان این است که به عقیده آنان اعداد جوهره اصلی اجسام مختلف را تشکیل می‌دهند، حال جای این سؤال است که برای عوالم مجرّد و غیرمادی کدام عدد می‌تواند منشأ وجودی آنها باشد، همین عدد برای اجسام مادی است یا اعدادی دیگر در جنب این اعداد هستند؟[1]

هراکلّیِتوس، اصالت آتش، صیرورت هستی یا لوگوس

هراکلّیِتوس، (د. ۴۸۰ ق م)، از فیلسوفان ایونیایی پیش از سقراط بوده است. وی از اهالی شهر افسوس در ساحل غربی آسیای صغیر بود. ظاهراً در خانواده‌ای سلطنتی به دنیا آمده بود، اما حق موروثی پادشاهی را به برادرش واگذار نمود. کتاب دیوژنس لائرتیوس که منبع آن اثر منسوب به آیتیوس یا عقاید باستانیان بوده است چنین گزارشی از عقاید هراکلّیِتوس داده است: «چنین است خلاصه‌ای از عقاید کلی او: همه چیزها از آتش ترکیب یافته‌اند و در آن تحلیل می‌روند. همه چیزها مطابق با سرنوشت پدید می‌آیند و موجودات به‌وسیله جریان‌های متضاد هماهنگ می‌شوند. آتش عنصر اصلی است و همه چیزها مبادله‌ای برای آتش هستند و در اثر رقیق‌شدن یا متراکم شدن آن پدید می‌آیند، اما در این باره توضیح روشنی نداده است. همه چیزها در اثر کشاکش اضداد به وجود می‌آیند و مجموع آنها مانند رودخانه‌ای در جریان است. همه چیز محدود است و جهان یکی است که به‌تناوب از آتش زاییده می‌شود و بار دیگر به‌وسیله آن سوخته شده از میان می‌رود و این در دوره‌هایی معین جاودانه ادامه دارد و مطابق با سرنوشت روی می‌دهد. در میان اضداد آنکه به پیدایش می‌انجامد جنگ و ستیزه نام دارد و آنکه منتهی به حریق جهانی می‌گردد توافق و

---

[1] ارسطو، *متافیزیک*، ص ٥٤.

صلح نامیده می‌شود. وی دگرگونی را راه به‌سوی بالا و به‌سوی پایین نام می‌دهد و جهان بدین‌وسیله پدید می‌آید».

هراکلِّیتوس مانند بیشتر فیلسوفان یونان بر آن بود که واحد را در ورای کثرت بجوید و در میان آشفتگی و پراکندگی عالم وحدت و نظامی فلسفی مشخصی را بیابد. او همچون پارمنیدس می‌گفت: همه چیزها یکی هستند. در آن زمان مشکل فلسفه این بود که ماهیّت هستی یگانه را دریابد. هراکلِّیتوس معتقد شد که آتش ذات هستی است و شاید این اندیشه او از آتش ستایی ایرانیان گرفته باشد، ولی مسلّم است که او آتش و روح و خدا را از یکدیگر مستقل نمی‌داند و احتمالاً کلمه آتش را هم در معنای حقیقی و هم در معنای مجازی آن به کار می‌برده است.

مفهوم آتش در عبارات هراکلِّیتوس به مفهوم انرژی در علم فیزیک جدید شباهت زیادی دارد و البته چنین تصریحی در سخنان او وجود ندارد: «این جهان نه ساخته خداست و نه ساخته انسان، بلکه همیشه بوده است و هست و خواهد بود، آتشی جاندار و جاویدان است به‌موقع افروخته و به‌موقع خاموش می‌شود» و «هر چیز جلوه‌ای از آتش است خواه آتشی که در راه فرود است و اثر قبض متزاید به‌صورت رطوبت و آب‌وخاک در می‌آید، خواه آتشی که در راه فراز است و از هیئت خاک به هیئت آب و رطوبت و آذر کشانیده می‌شود».

هراکلِّیتوس از اصل آتش به تغییر و دگرگونی دائم هستی و سپس به وحدت اضداد می‌رسد و می‌گوید که خدا روز است و شب، زمستان است و تابستان، جنگ است و صلح، پرخواری است و گرسنگی، نیک و بد یکی هستند و نیکی و بدی یگانه‌اند، و زندگی و مرگ یگانگی دارند و بیداری و خواب و جوانی و پیری نیز چنین هستند، همه این مغایرها مراحلی هستند از جنبشی تند و کند، لحظاتی هستند از جریان آتش جاویدان، وجود هر فرد از یک زوج متضاد برای بقا و فهم فرد دیگر ضروری

است. واقعیّت تمدد و تداخل است، تناوب و تبادل است، وحدت و هماهنگی اضداد است. هراکلّیِتوس در صدد آن بود که همه اضداد و تکثرات عالم را به اصلی جاویدان ارجاع دهد و آن چیز خدا یا آتش است، زیرا به عقیده او «نزد خدا همه چیزها زیبا و خوب و درست هستند، اما انسان‌ها برخی از چیزها را نادرست و برخی را درست می‌پندارند». به عقیده او «خدا آتش جاویدان است، انرژی تباهی‌ناپذیر جهان است، وحدتی است که همه اضداد را به هم می‌پیوندد، هماهنگی کشاکش‌ها است، مجموع و معنی همه ستیزه‌ها است. این آتش آسمانی که هیچ‌گاه از حیات جدایی ندارد پیوسته مانند حیات صورت خود را دگرگون می‌کند، بر نردبان تغییر بالا و پایین می‌رود و اشیاء را نیست می‌کند و از نو می‌سازد».[1]

چند اصل و قانون در سخنان هراکلّیِتوس وجود دارد که شاید بتوان بین آنها ارتباطی عقلانی برقرار نمود.

لوگوس: او لوگوس یا عقل جهانی یا قانون جهانی را قانونی کلی و همگانی می‌داند که بر تمامی هستی فرمانروا است و در همه چیز و همه‌جا آشکار است و پدیده‌های هستی مطابق با آن و به فرمان آن هستند و نمونه آن عقل آدمی است، اما آدمیان به عقیده هراکلّیِتوس از این قانون آگاه نیستند و چون خوابیدگان‌اند که نمی‌دانند در خواب چه کرده‌اند و آنچه دیده‌اند چه بوده است، ایشان نیز پدیده‌های هستی را می‌نگرند و زندگی خودشان را در چهارچوب همین قانون جهانی به پایان می‌رسانند، اما از چگونگی و ساختار آن آگاه نیستند.

لوگوس از نظر هراکلّیِتوس در تمامی مظاهر هستی با وجود دگرگونی‌ها و دیگر شکل‌های ثابت آن به‌عنوان معیار هستی بشمار می‌رود و هستی در عین کثرت

---

[1] ویل دورانت، *تاریخ تمدن*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم، ۱۳۷۸ش، ص ۷۸۱-۷۸۲.

وحدت دارد و این وحدت خارج از کثرت نیست و به عقیده او کثرت ماهیّات را می‌توان در وحدت اضداد جستجو کرد، بنابراین وحدت زاییده کشاکش پیوسته در میان اضداد است و از این تضاد وحدت پدید می‌آید و او این موضوع را چنین تبیین کرده است: «تناقض توافق است و از چیزهای ناموافق زیباترین هماهنگی پدید می‌آید». هستی انبوهی از اضداد و تناقض‌ها است که پیوسته با یکدیگر در کشاکش هستند و آنچه ما در هستی می‌یابیم یک هماهنگی و یگانگی است که در میان عناصر و جریان‌های متضاد که در جدالی جاویدان هستند روی می‌دهد، پس به عقیده او تناقض و تضاد در هستی همان لوگوس یا قانون جهانی جاویدان است. بدیهی است که منظور هراکلیّتوس از تضاد و تناقض نوع منطقی آن نیست، بلکه منظور او تنازع و کشاکش امور متنافر با یکدیگر است. لوگوس در گستره کیهانی که عامل وحدت هستی و همه تکثرات است عقل در ذات انسان نیز به‌عنوان عامل وحدت‌بخش به همه تکثرات وجودی انسان است.

لوگوس در یونان پس از هراکلیّتوس توسط فیلون معنایی مقدّس پیدا نمود و رابطه بین خالق و موجودات به‌واسطه آن دانسته شد. فیلون پایه‌گذار فلسفه دینی در قلمرو ادیان است. او در شکل‌گیری فلسفه مسیحی و به‌تبع آن فلسفه اسلامی و یهودی نقشی بسزا داشته است. جمع عقل و وحی و به تعبیر دیگر، فلسفه دینی، به مشکلاتی دامن زد که پیشینه‌ای نداشتند. فیلون با محوریت لوگوس به دنبال پاسخ‌گویی به چنین مشکلاتی بود. برخی مذهب تثلیث عیسویان را از فیلون دانسته‌اند که گفته است: خدا یکی است و مجرّد است و اول چیزی که از خداوند صادر شد کلمه است، لوگوس که واسطه بین خدا و عالم است و سپس روح عالم از کلمه صادر شد و این دو نیز وجود اصیل هستند که با خداوند سه اقنون می‌باشند؛ بنابراین لوگوس به‌عنوان اصل نخستین در فلسفه باستان یونان در فلسفه دینی

مسیحیت جایگاه رفیعی یافت و توانست مشکلات فلسفی تثلیث را در نظام فلسفی تبیین نماید[1].

حرکت در ذات موجودات: دومین هسته اساسی اندیشه هراکلّیّتوس حرکت مستمر در تمامی هستی است که عناصر و جریان‌های متکثر را به وحدت می‌رساند. به عقیده او هستی و پدیده‌های آن به‌یک‌بار و برای همیشه آفریده نشده‌اند، بلکه جهان هستی با خلق مستمر و پیدایش تکثرات روبرو است که همه این تکثرات تحت قانون جهانی لوگوس معنی و مفهوم پیدا می‌کنند و به وحدت می‌رسند. بدین ترتیب رابطه‌ای منطقی بین عنصر اول در اندیشه هراکلّیّتوس و عنصر دوم یعنی حرکت ایجاد می‌شود.

در اصل دوم هراکلّیّتوس همه تکثرات جهان با حرکت و صیرورت یا شدن به یک وحدت و هماهنگی تحت نظام لوگوس می‌رسند، یعنی هر چیز چنان‌که هست در دگرگونی است و در هر لحظه چیزی غیر از خود آن است: «همه چیز در گذر است» که از آن به یونانی «پانتاخورای» تعبیر می‌کنند. آنچه به نظر ساکن می‌رسد در واقع در جنبشی پیوسته و نهانی است و همواره در تغییر مستمر است و دیگری می‌شود. هراکلّیّتوس این جریان و جنبش پیوسته را در هستی و مظاهر آن به شکل‌های گوناگون تعبیر می‌کند. در یک جا می‌گوید: «کسانی که در یک رودخانه گام می‌نهند آب‌های دیگر و دیگری بر رویشان جریان دارد». اندیشه گذرا بودن، ناپایداری و نااستواری همه چیز را به جریان آب رودخانه تشبیه می‌کند که پیوسته تازه می‌شود و در هر لحظه در هر نقطه آب‌های تازه جانشین آب‌های لحظه پیش می‌شود و آب رودخانه بدین‌سان در هر لحظه غیر از آب رودخانه در لحظه پیش است و به قول وی:

---

[1] برای مکتب فیلون مراجعه شود به: کتاب *فیلون اسکندرانی مؤسّس فلسفه دینی*، نوشته رضا گندمی نصرآبادی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۲ش، مقدمه.

«نمی‌توان دو بار در یک رودخانه پای نهاد»، بنابراین هر چیز در هر آن هم خودش است و هم خودش نیست. به قول هراکلیّتوس «در یک رودخانه ما هم پا می‌گذاریم و هم نمی‌گذاریم، ما هم هستیم و هم نیستیم»، پس آنچه ساکن و بی دگرگونی به نظر می‌رسد نهانی در تغییر و حرکت به‌سوی چیزی دیگر شدن دارد. فلاسفه متأله از این اندیشه به‌عنوان شاهدی بر حرکت جوهری استفاده کرده‌اند، و در مقابل مادی‌گرایان آن را دلیلی بر فلسفه دیالکتیک هگل دانسته‌اند.

اصل آتش: اصل سوم هراکلیّتوس آتش است که عاملی مهم و اساسی در نظام فلسفی او بشمار می‌آید. به نظر می‌رسد آتش در نظام فلسفی هراکلیّتوس به‌عنوان یک نمونه محسوس برای دو اصل گذشته یعنی: لوگوس و حرکت بشمار آید، اما برخی چون ارسطو و سیمپلیکیوس می‌گویند که هراکلیّتوس آتش را به‌عنوان اصل نخستین یا آرخه قبول داشته است، زیرا آتش بهترین نمودار مفهوم جریان و تغییر است. تناسب لوگوس و یا عقل کلی جهان با اصل آرخه چندان قابل‌فهم نیست و به همین علّت شاید بتوان گفت که آتش نه به‌عنوان آرخه و اصل نخستین بلکه به‌عنوان نمونه و شاخصی از اصل دوم یعنی حرکت بشمار می‌آید.

اگر به گفته‌های هراکلیّتوس در این مورد نگاهی بیفکنیم اعتبار اصل آرخه به‌عنوان آتش متزلزل می‌شود. هراکلیّتوس نمی‌خواهد مانند دیگر فیلسوفان ایونیا اصل نخستین اشیاء را آتش قرار دهد، بلکه آن را بهترین نمونه‌ای می‌یابد که نظریّه حرکت، جریان و سیلان و دگرگونی پیوسته اشیاء را به‌وسیله شکل و چگونگی محسوس آن نشان دهد. اکنون به این گفته هراکلیّتوس توجه کنیم: «این نظام جهان را که برای همه همان است هیچ‌یک از خدایان یا هیچ‌یک از آدمیان نیافریده است، بلکه همیشه بوده و هست و خواهد بود، آتشی همیشه زنده، فروزان به اندازه‌هایی و خاموش به اندازه‌هایی».

نخست بر این نکته تکیه می‌شود که جهان هستی آفریده و ساخته نیرو یا نیروهایی ورای این جهان نیست، بلکه ازلی و ابدی است، سپس نمونه وجودی آن را به آتشی فروزان تشبیه می‌کند که پیوسته مقداری در افروختن است و اندازه ای در خاموشی، بدیهی است که با چنین توصیفی از آتش نمی‌توان آن را عنصر نخستین بشمار آورد. آتش تنها سرچشمه محسوس جریان هستی و نمودار پدیدی و نا پدیدی و سرانجام دگرگون و شدن است. اگر بخواهیم اصل اول و دوم را پدیده آتش جاری سازیم در آن صورت می‌گوییم: آتش همه چیز را در کام خود می کشد و دگرگون می سازد و این جریان گرفتن و ساختن به آتش دوام و ثبات می بخشد و دگرگونی پیوسته و دائم آن را از چشم ما پنهان می دارد، از سوی دیگر در جریان تغییر یک هماهنگی میان آنچه گرفته و ساخته پدید می آورد و بدین سان مظهر آن قانون جهانی لوگوس می‌تواند باشد.[۱]

کسنوفانس و اصالت وجود

کسنوفانس،[۲] یا گزنوفانس یا زنوفانس خداشناس و منتقد الهیات یونان باستان، شاعر، فیلسوف و منتقد اجتماعی اهل یونان باستان بود که به سبب شکاکیت تمام‌عیاری که به دین یونانی داشت شهرت دارد. کسنوفانس در حدود سال ۵۷۰ پیش از میلاد در شهر کولوفون[۳] از شهرهای ایونیا متولد شد.

پس از تصرف کولوفون توسط ایرانیان در زمان کوروش کسنوفانس وطن خویش را ترک کرد. او بسیار سفر کرد و در جهانگردی‌های خود هزینه زندگی را به‌عنوان آنچه

---

[۱] شرف خراسانی، *نخستین فیلسوفان یونان*، ص ۲۵۰-۲۵۳.

[۲] Xenophanes

[۳] Colophon

یونانیان راپسودوس،[۱] یعنی راوی شعرهای هومروس می‌نامیدند، به دست می‌آورد. وی شاعری توانا بود که اندیشه‌های خود را که رنگ فلسفی نیز داشتند در قالب شعر ریخت. کسنوفانس در حدود سال ۴۸۰ پیش از میلاد درگذشت.

کسنوفانس را می‌توان بنیان‌گذار مکتب وحدت وجود در یونان باستان بشمار آورد. از نظر او «تئوس» یا خدا می‌تواند جهان هستی و وحدت‌بخش هستی باشد، یعنی واحدی که همه ذات هستی را شامل می‌شود. به عقیده او هستی یک حقیقت دارد و آن چیزی جز خدای یگانه نیست و این خدا هیچ شباهتی به خدایان ساخته پندار شاعران و آدمیان ندارد. به نظر وی این خدا جدا از موجودات جهان نیست، بلکه یک نوع وحدت بین او و هستی عالم برقرار است.

کسنوفانس خدایان با صفات انسانی در اشعار هومر را ساخته‌وپرداخته ذهن انسان می‌داند و معتقد است که خدای یگانه در شکل و اندیشه همانند میرندگان نیست، بنابراین همان گونه که فیلسوفان میلتوس می‌کوشیدند که از میان کثرت‌ها و پدیدهای گوناگون و بی‌شمار جهان به اصلی یگانه و سرچشمه‌ای واحد برسند که همه چیزهای دیگر تظاهرها و نمودهای آن هستند کسنوفانس نیز به این اصل نخستین و سرچشمه یگانه نام خدا می‌دهد که هم در جهان است و هم در آن نیست، هم جهان است و هم همانند هیچ‌یک از پدیده‌های جهان نیست. صفات اصلی او عقل، اندیشه، بینایی و شنوایی کامل است و عقل او گرداننده جهان است، بدین توصیف می‌فهمیم که خدای کسنوفانس از جنس مادّه نیست، و با وجود صرف یا مطلق از نظر حکمای وحدت وجود تناسب تام دارد[۲].

---

[۱] Rhapsodos

[۲] شرف الدین خراسانی، مصدر پیشین، ص ١٦٧.

عبارات کسنوفانس در وحدت وجود ما را به این سخن ملاصدرا رهنمون می‌سازد که می‌گوید: «واجب‌الوجود کلّ الأشیاء، لا یخرج عنه شیء من الأشیاء»، یعنی: «واجب‌الوجود همه چیزها است و هیچ‌چیز از او بیرون نیست».[١]

پارمنیدس و اصالت وجود

پارمنیدس پسر پورس[٢] در شهر الئا[٣] به دنیا آمد. این شهر در سال ٥٤٠ (ق.م) در جنوب ایتالیا و ساحل دریای مدیترانه در یونان ساخته شده بود. پارمنیدس شاگرد کسنوفانس[٤] بود، اما از او پیروی نکرد و با آمینیاس[٥] پیشاگوری همنشینی داشت. بنا بر گفته سوتیون[٦] وی را باید شاگرد واقعی و پیرو عقاید آمینیاس دانست، لیکن بعدها آن فلسفه را به نفع فلسفه خویش ترک کرد. او پایه‌گذار واقعی نحله الئایی از لحاظ فلسفی و تاریخی است، اگرچه کسنوفانس بدان شهرت دارد. پارمنیدس نخستین فیلسوف یونانی است که اندیشه‌های فلسفی را به نظم کشید. این اشعار به وزن هکسامتروس (وزن شعر حماسی یونان) است و مشتمل بر یک مقدمه و دو بخش به نام‌های «راه حقیقت» و «راه گمان» می‌باشد. این اشعار توسط سیمپلیکوس[٧] از نویسندگان قرن ششم میلادی برای آیندگان حفظ شده است.

نام‌گذاری دو بخش از اشعار پارمنیدس به «راه حقیقت» و «راه گمان» دلیل این ادّعا است که او اندیشه‌های خود را نوعی الهام می‌دانست، پس آنچه را می‌گوید حقیقت

---

[١] ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ٢، ص ٣٦٨.

[٢] Pures

[٣] Elea

[٤] Xenophanes

[٥] Aminias

[٦] sotion

[٧] Simplicus

است و ساخته پندار آدمیان نیست، بنابراین در بخش نخست، یعنی «راه حقیقت»، باید اصول عقاید و اندیشه‌های وی را جست‌وجو کرد، اما بخش دوم، یعنی «راه گمان» در واقع نمودار نظریّاتی است که به نظر پارمنیدس زاییده پندار و گمان یا عقاید آدمیان است. در ذیل به مهم‌ترین نکاتی که در بخش «راه حقیقت» به چشم می‌خورند اشاره می‌شود:

وجود عنصر اصلی: یکی از مهم‌ترین مسائل برای فیلسوفان قدیم یونان، پاسخ‌گویی به این سؤال اساسی بوده که جهان از چه تشکیل شده و عنصر اصیل آن چیست؟ از سوی دیگر، فلاسفه یونان توجه کامل به تغیّر و ثبات در عالم داشته‌اند.

فلاسفه پیش از پارمنیدس هرکدام عنصری را به‌عنوان عنصر اولیه معرفی کردند؛ عناصری نظیر: آتش، آب و عشق و هوا، اما پارمنیدس نخستین فیلسوفی است که «وجود» را به‌عنوان آنچه که اصیل است معرفی می‌کند و با این نظریّه تحولی عظیم در فلسفه به وجود می‌آورد. در واقع وی را می‌توان پایه‌گذار تفکّر متافیزیکی و به‌ویژه شناخت هستی (انتولوژی) در جهان غرب دانست.

تفکّر فلسفی پارمنیدس از جهتی نفی تفکّرات فیلسوفان پیش از خود، خصوصاً هراکلّیتوس، به شمار می‌رود، چرا که هراکلّیتوس بر این باور بود که آتش عنصر اصلی جهان است و نیز بر تغیّر و عدم ثبات در جهان تأکید فراوان داشت، اما پارمنیدس بر این عقیده است که تغیّر و حرکت امری است موهوم و آنچه هست وجود است منهای صیرورت. از جهت دیگر تأثیر تفکّرات پارمنیدس بر فیلسوفان پس از خود بسیار چشمگیر است، به‌گونه‌ای که افلاطون از برخورد نظریّه پارمنیدس و هراکلّیتوس به نظریّه جدیدی دست‌یافت و پس از آن ارسطو این ترکیب و تألیف را پیش‌تر برد.

شناخت عقلی و شناخت پنداری: تمایز بین شناخت عقلی و حسّی، یا به عبارتی دیگر، تمایز بین حقیقت و نمود، از نکات برجسته تفکّرات پارمنیدس به حساب می‌آید. بر اساس این تفکّر باید بین چیزهایی که هستند و چیزهایی که هستی به نظر می‌رسند تفاوت قایل شد. از یک سو فیلسوف به چیزی که «حقیقت» و «هست» است پی می‌برد و از سوی دیگر چیزهایی را می‌بیند که گمان می‌رود آن‌ها نیز هستند، ولی با تأمّل درمی‌یابد که آن‌ها هستی عرضی و ساختگی و به عبارتی دیگر، رنگ حقیقت و واقعیّت دارند نه این که حقیقت و واقعیّت باشند.

سخنان پارمنیدس در «راه حقیقت» چنین است: اکنون به تو خواهم گفت (سخنی را که می‌شنوی پاس دار)، تنها راه‌های پژوهش را که بدان می‌توان اندیشید، یکی این که «هست» و «نیستی» نیست، این راه یقین است، زیرا پیرو حقیقت است، دیگری این که: «نیست» و «نیستی» به‌ضرورت هست، این راه را به تو می‌گویم به‌کلی پژوهش ناپذیر است، زیرا تو نه می‌توانستی «معدوم» را بشناسی و نه به زبان آوری، زیرا اندیشیدن و هستی هر دو همان است. درست بنگر که چگونه چیزهای غایب به استواری در اندیشه تو چیزهای حاضرند، زیرا نمی‌توان «هستنده» را از «هستنده» جدا کرد، نه بدان گونه که به‌تمامی در همه‌جا منظماً پراکنده شود و نه بدان گونه که به هم گرد آید. لازم است گفتن و اندیشیدن که موجود هست، زیرا هستی هست و هیچی نیست، این را به تو فرمان می‌دهم که دریابی. این نخستین راه پژوهش است که تو را از آن بازمی‌دارم، و همچنین از آن راه دیگری که میرندگان هیچ ندان، دوسره در آن سردرگم‌اند، زیرا بیچارگی اندیشه سرگردان را در سینه‌هایشان رهبری می‌کند و این سو و آن سو برده می‌شوند، هم لال و هم کور و حیرت‌زده، قومی نامصمّم که هستی و نیستی بر ایشان هم همان بشمار می‌روند و هم نه همان و همه چیز را نزد ایشان راهی معکوس است، زیرا هیچ‌گاه به این

نمی‌توان گردن نهاد که معدوم هست، و تو اندیشه‌ات را از این پژوهش باز دار و مگذار که عادت بسیار آزموده، تو را به این راه وا دارد و چشم نابینا و گوش پر فریاد و زبان تو را رهبری کنند، بلکه با منطق درباره این جدل پر کشاکش که من بیان می‌کنم داوری کن.

تنها یک راه برای سخن باقی می‌ماند که «هست» و در این راه نشان‌های بسیار است که موجود نازاییده و تباهی ناپذیراست، زیرا کامل و جنبش ناپذیر و بی انجام است، در گذشته بود و نیز نخواهد بود، چون هم اکنون هست، یکپارچه کلّ یکتا و مستمرّ، چه پیدایشی برای آن جستجو خواهی کرد؟ چگونه و از کجا پرورده شد، اجازه نخواهم داد که بگویی یا بیندیشی که از معدوم به وجود آمد، زیرا نه گفتنی و نه اندیشیدنی است که معدوم هست و چه ضرورتی باید آن را برانگیخته باشد که زودتر یا دیرتر از هیچ آغاز شده پدید آید؟

پس به‌ضرورت یا کامل و پر است یا اصلاً نیست. نیروی یقین نیز اجازه نمی‌دهد که از معدوم چیزی جز خودش پدید آید، پس داوری در این باره چنین است: یا هست یا نیست، اما مطمئناً داوری شده است که به‌حکم ضرورت یک راه را به‌عنوان اندیشه ناشدنی و نام ناپذیر کنار بگذاریم، زیرا راه حقیقی نیست، اما آن راه دیگر را واقعی و حقیقی بشماریم، زیرا اگر پدیدآمده بود نیست و همچنین اگر در آینده زمانی می‌بایست باشد بدین‌سان پیدایش خاموش شده است و فنا ناپدید. هستی تقسیم‌ناپذیر هم نیست، زیرا همه همانند است، در یک جا بیشتر نیست که آن را از به‌هم‌پیوستگی باز دارد و در جایی هم کمتر نیست، بلکه همه آکنده از وجود است، زیرا موجود تنگ نزدیک موجود است. در ادامه می‌گوید: اندیشیدن همان اندیشه

است که هست، زیرا نمی‌توانی بدون وجود که در آن بر زبان آمده است اندیشیدن بیابی، چون هیچ‌چیز بیرون از وجود نه هست و نه خواهد بود.[۱]

پارمنیدس می‌گوید: همه چیز یکی است و هیچ تغییری نمی‌کند. وی چون گزنوفون گاه از این یگانه‌ای که جهان است سخن می‌گوید و آن را محدود و کروی می‌داند و گاه نیز با چشم خیال به جهان می‌نگرد و هستی را با فکر یکی می‌شمارد و چنین می‌سراید: بودن و اندیشیدن هر دو یک چیزند. گویی مقصودش این است که برای ما وجود اشیا بسته به میزان آگاهی ماست بر آنها. به عقیده او حقیقت یگانه هرگز آغاز و انجامی ندارد. شدن در کار او نیست و وجود مطلق است، حرکت نیز حقیقتی ندارد، زیرا شیئی که حرکت می‌کند چنین به نظر می‌رسد که از محل خود به محل دیگری که تهی است انتقال می‌یابد، ولی فضای تهی، یعنی خلأ محض، وجود ندارد و عدم وجود ندارد و آن یگانه همه گوشه‌وکنار جهان را پرکرده و تا ابد ساکن و ثابت است.[۲]

همان گونه که می‌بینیم منظور وی از «هست» همان وجود است که در وجود مطلق همه کمالات وجودی متصوّر است و عدم به آن راه ندارد، بنابراین ابتدا و نهایتی در آن متصوّر نیست و وجود بالذات قابل تحول و دگرگونی و حرکت نیست و ادراکات انسان و تفکّر او نتیجه وجود آن مدرکات در ذهن است و غیر از هستی حقیقتی بالذات ندارند و دیدگاه پارمنیدس در موضوع وجود را می‌توان پایه و اساس مکتب اصالت وجود نزد فلاسفه اسلامی بشمار آورد که آن را بر اساس براهین مختلف استوار ساختند و نواقص آن را مرتفع و به‌صورت یک مکتب متکامل به جهان اندیشه ارائه نمودند.

---

[۱] شرف الدین خراسانی، *نخستین فیلسوفان یونان*، ص ص ۲۶۸-۲۸۱.

[۲] ویل دورانت، *تاریخ تمدن*، ص ۹۲۷.

به عقیده پارمنیدس وجود، یکپارچه و تمامیت است، تمامیتی کامل و ثابت و لایتغیر، ثابت است و تغییرناپذیر برای اینکه کامل و تام و تمام است و نشاید بود که نه بهتر از آن بشود و نه بدتر از آن، پس تغییرناپذیری و ثابت و ساکن بودن آن یکی از نتایج کمال خود آن است، و آن جز از خود زاده نمی‌شود، زیرا ممکن نیست اصل وجود در لا وجود باشد.

شاید برخی از سخنان پارمنیدس چنین برداشت کنند که او وجود انضمامی یا موجود مقیّد را توصیف کرده است، اما عبارات او دلالت تام بر وجود مطلق و صرف وجود دارد که با انضمامی بودن وجود سازگاری ندارد.

پارمنیدس گفته است این وجود سپهری است کاملاً یک جنس، و فکر این وجود عین وجود است، پس در اینجا دو مطلب داریم: یکی مستلزم یک صورت خیالی مادی و دیگری قولی عقلانی در زمینه اصالت معنی و اصالت عقل به اینکه فکر وجود و وجود یکی است. این وجود درعین‌حال هم متعلق فکر ما است و هم فاعل فکر ما، درآن‌واحد هم موضوع قضیّه است و هم متعلق فکر ما، و ازآن‌جهت که بیننده وجود است خود ما هم هست. این ایده پارمنیدس همان اتحاد عقل و عاقل و معقول است که در فلسفه اسلامی مورد بحث و اثبات قرار گرفته است[۱].

اگر بخواهیم شواهدی بیشتر از آنچه گفته شد بر اصالت وجود نزد فیلسوفان یونان باستان ذکر کنیم سخن به درازا خواهد کشید و در همین‌جا به این موضوع خاتمه می‌دهیم و خوانندگان محترم می‌توانند به منابع تاریخ فلسفه یونان از منابع و مدارک معتبر مراجعه کنند. باتوجه‌به اینکه مترجمان کنونی در ایران بخش زیادی از آثار فلاسفه یونان را از زبان لاتین و انگلیسی و سایر زبان‌های اروپایی ترجمه و منتشر

---

[۱] ژان وال، *بحث در مابعد الطبیعه*، ص ۱۲۳-۱۲٤.

کرده‌اند شاید بتوان ادّعا کرد که روایات آنان از تاریخ فلسفه یونان و اندیشه‌های فلسفی آن دقیق‌تر از روایت نویسندگانی چون ابن حزم و شهرستانی و دیگر نویسندگان با گرایش ملل و نحل باشد، زیرا این نویسندگان بر اساس ترجمه‌های با چند واسطه و تفسیر شخصی خود به آرای فلاسفه یونان پرداخته و گزارش غیردقیقی از اندیشه‌های فلسفی آنان ارائه کرده‌اند.

پیشینه اصالت وجود در فلاسفه معاصر غرب

مفهوم وجود و وجود مطلق در فلسفه توماس آکوینی بی‌شباهت به فلاسفه حکمت متعالیه در عدم اشتراک لفظی وجود و عدم تواطؤ در دلالت مفهوم وجود بر مصادیق آن یعنی قائل‌شدن به تشکیک وجودی نیست.

توماس آکوئینی و اصالت وجود

یکی از فلاسفه غرب که وجود را جنس در اطلاق بر مصادیق ندانسته و علاوه‌برآن بر تشکیکی بودن مراتب وجود و عدم اشتراک لفظی وجود بر موجودات تأکید کرده است توماس آکوئینی است. او معتقد است که وجود جنس نیست و وحدت آن در اطلاق بر مصادیق مختلف مبتنی بر مشابهت و مماثلت آنها است. به عقیده وی اطلاق و حمل وجود بر مصادیق مختلف نه بر حسب تواطؤ است، بدین معنی که همه مصادیق به یک نحو و به یک‌طور از وجود بهره‌مند نیستند و وجود در آنها دارای مراتبی از شدت و ضعف است. به عقیده او اطلاق لفظ وجود به اشتراک لفظی نیست که بهره‌مندی از آن بر حسب مفاهیم کاملاً متغایر باشد.

توماس آکوئینی در آثار خود وجود و موجود بودن را مرادف با یکدیگر بکار برده است. بر حسب عقیده او وجود همان فعلیّت هر صورت یا طبیعت در مورد چیزهای متناهی است. در چیزهای متناهی وجودداشتن ناشی از علل دیگری غیر از خود آن موجود است و برای همین است که توماس آکوئینی درباره اشیاء می‌گوید که آنها در خارج

از علت‌های خود تقوّم یافته و به همین جهت موجود هستند. نظریّه وجود در آرای او جدا از نظریّه او در خصوص احکام عقلی نیست، لذا مطالعه وجود را با ملاحظه مسأله حکم در قضایا مرتبط می‌داند، زیرا حکم‌کردن عبارت است از اتحاد دو چیز در وجود و حکم درعین‌حال حاکی از وجود متعلق حکم است و هم از وجود فاعل حکم.

از سخنان توماس آکوئینی چنین فهمیده می‌شود که او قائل به وحدت وجود نبوده و نسبت همه موجودات با وجود را واحد در نسبت دانسته است، یعنی او معتقد است در میان موجوداتی که در اطلاق لفظ وجود میان آنها اشتراک معنوی است وحدت حقیقی برقرار نیست، بلکه وحدت در نسبت یا همان به‌اصطلاح فلاسفه اسلامی وحدت در وجود رابطی است، به‌عبارت‌دیگر همه موجودات دارای یک نسبت واحد به مفهوم وجود هستند، ولی او بین ماهیّت و وجود قائل به تغایر بود که ترکیب بین وجود و ماهیّت حقیقت اشیاء را تشکیل می‌دهند.

وجود مطلق و ذات در فلسفه توماس آکوئینی بدین وجه است که لفظ وجود دو معنی دارد، یکی آنکه بیان ذات چیزی است و دیگری آنکه فعلیّت ذات است، یعنی آنچه به‌واسطه آن چیزی وجود دارد و تصوّر ذات همواره باید معطوف به تصوّر وجود باشد و باید میان وجود و ذات تناسبی را در نظر گرفت. به عقیده او مطلق وجود هر چند متمایز از ذات است، ولی وابسته به آن است، زیرا وجود به ذاته نامتعیّن است و ذات شکفته می‌شود. هر چیزی ذاتی دارد که حصّه آن را از وجود تعیین می‌کند، لیکن در مقابل هیچ ذاتی کل و تمام وجود را در بر ندارد. به عقیده او ذات تناسبی با مطلق وجود دارد و چنین می‌نماید که مطلق وجود وحدت ذات‌هایی است که تعینات وجود هستند.

گرچه توماس آکوئینی به‌صراحت در باره اصالت وجود اظهارنظر نکرده است، اما سخنان وی درباره تغایر ماهیّت با وجود و مطلق وجود که همه تعینات وجودی را شامل می‌گردد بیانگر نوعی اعتقاد به اصالت وجود است.

پیروان آکوئینی بر این اعتقاد هستند که وجود مطلق بر همه مصادیق وجود به‌صورت یکسان اطلاق دارد و در اعیان نیز وجود مطلق هم واحد است و هم متکثر و هم جزئی است و هم کلی و هم واجب است و هم ممکن، این عقیده شباهت بسیاری به بسیط الحقیقة کل الاشیاء در حکمت متعالیه دارد که صرف وجود همه کمالات وجودی را به وحدت حقه حقیقیه دارا است و درعین‌حال هیچ یک از آنها نیز نمی‌باشد و کثرت در وحدت و وحدت در کثرت هم به این معنی است که کثرت در وجودات اعیانی به حدود امکانی آنها ارجاع می‌گردد که اعدام هستند و در حقیقت وجود اشتراک دارند.

وجود مطلق در فلسفه توماس آکوئینی هم می‌تواند بر خدای بینهایت صادق باشد و هم بر ممکنات محدود، با این فرق که وجود مطلق به یک نحو بر ذات باری‌تعالی و به نحوی دیگر بر ذات ممکنات صادق است، یعنی وجود مطلق دارای مراتب متعدّدی است که فلاسفه اسلامی از آن به تشکیک در وجود تعبیر می‌کنند.

براین‌اساس وجود مطلق در ممکنات به دو نحو متمایز است، یکی فی‌نفسه یعنی جوهر است و دیگری فی غیره یعنی عرض است و به عقیده شارحان این فلسفه از این راه می‌توان فهمید چرا ممکن است وجود درعین‌حال بیانگر سکون اشیاء باشد و هم حرکت اشیاء و هم بیانگر صیرورت باشد و هم تغییرناپذیری اشیاء.

از فلسفه آکوئینی چنین استنباط می‌گردد که ذات یا ماهیّت به اعتبار وجود از قوه به فعل درمی‌آید و به همین جهت ذات اشیاء در مرتبه بعد از وجود قرار می‌گیرند و این تفکّر به اصالت وجود قرابت بیشتری دارد.

از جمله مطالب اصلی فکر توماس آکوئینی همانا تمایز میان موجود ens و وجود esse است که اولی متغیر و متعدّد و دومی واحد و دائمی است. با اینکه به موجود، موجود گفته نمی‌شود مگر از لحاظ نسبت آن به وجود، درعین‌حال این دو کاملاً متمایز از یکدیگرند. میان موجود و وجود کشمکشی هست نظیر اختلافی که به عقیده هایدگر قلمرو وجود و قلمرو موجود با یکدیگر دارند.[۱]

دانس اسکاتلندی و اصالت ذات

در میان فلاسفه غرب هم کسانی چون دانس اسکاتلندی بودند که وجود را در ذیل ذات شیء تعریف کرده‌اند، بدین معنی که وجود مطلق مفهومی کلی است که بر همه ذوات از متناهی و نامتناهی به‌صورت متواطی صادق است و وجود هر ذاتی در هر مرتبه‌ای تابع همان ذات است، یعنی هر ماهیّتی که وجود دارد مفهومی از آن به‌عنوان وجود استنباط می‌شود که آن مفهوم به اشتراک معنوی بر همه آنها صادق است، ولی تمایزی میان ذات و ماهیّت نیست. به اعتقاد دانس تمایز میان وجود و ذات تمایز واقعی نیست، بلکه تمایزی است از حیث حالت و ناشی از جنبه طبیعت شیء یا به‌عبارت‌دیگر تمایز صوری است و نه واقعی، به عقیده وی وجود یک حقیقت مخصوص نیست تا از حقیقت ذات متمایز باشد، بلکه فقط طور و حالتی است از ذات، یعنی وجود نه جزء ذات است و نه امری جدا از ذات، و این است معنی تمایز از حیث حالت. انتقادی که فلاسفه غرب به این نظریّه کرده‌اند آن است که ماهیّت و وجود در ذات باری‌تعالی یکی است، اما در ممکنات چنین وحدتی و هوهویّتی نیست.[۲]

---

[۱] ژان وال، *بحث در مابعد الطبیعه*، ص ۱۴۲- ۱۵۰ با تلخیص.

[۲] مصدر پیشین، ص ۱۵۲.

دکارت و فلسفه وجودی

دکارت اصالت چندانی برای مفاهیم ماهوی و تصوّرات بدیهی از اشیاء قائل نبود و معتقد بود که با این تصوّرات ساده ما شناسای هیچ‌چیز موجود نمی‌شویم و این نخستین قدم او در بی‌اعتباری بسیاری از مفاهیم فلسفی و معقولات اولی در ذهن بود، اما او از میان این تصوّرات گوناگون به وجود خود نفس یا «من ادراک‌کننده» رسید و «من» فکر می‌کنم پس هستم نخستین تصدیقی بود که مبنای فلسفه دکارت در اذعان به «من» و «هستی» قرار گرفت. دکارت از شک و تردید به فعالیت فکر خود به‌عنوان یک اصل رسید، یعنی چون فکر می‌کند تردید دارد و نه بالعکس. دکارت اضافه می‌نماید که من جوهر فکر کننده هستم و یک فعل هم جز فعل یک جوهر ممکن نیست باشد، پس به همان جهت که من خود را اندیشیده می‌یابم، می‌یابم که امری هست که می‌توانیم گفت این فعل در آن می‌گذرد و این امر نفس من است. اما این جوهر جز جوهری متناهی نیست و لذا می‌تواند خطا کند، و همین امکان خطاکردن است که اساس شک من بوده است، اما لازمه‌اش گفتن اینکه من می‌توانم خطا بکنم این نیز هست که من می‌توانم خطا هم نکنم، به‌خصوص نمی‌توانم خطا کنم آن گاه که فکرکردن خود را و وجود جوهری را که به‌وسیله آن من می‌اندیشم تصدیق می‌کنم، لیکن باید پیش‌تر رفت و وسیله‌ای جست برای اینکه بگویم در مواردی خاص نه فقط من می‌توانم خطا نکنم، بلکه حتی نمی‌توانم که خطا بکنم و این همان است که از ابتدای تأمّل خود می‌توانستیم درباره «من می‌اندیشم پس هستم» بگوییم، اما باید بتوانیم استدلال را ازآن‌جهت که توالی آنات و به‌عبارت‌دیگر فکر است توجیه بکنیم و در مرحله دوم بتوانیم به توجیه اعتقاد خود در باره وجود اشیای مادی که شناخت علمی ما به آنها تعلق خواهد گرفت نائل آییم، لیکن برای

بسط شناسایی خود بدین وجه باید از تصدیق وجود جوهر متناهی که نفس ما است تا به تصدیق جوهر نامتناهی ای که خدا است پیش رفت.

بدین قرار ما به یک سلسله‌مراتب درجات وجود یا واقعیّت می‌رسیم که از وجود متناهی تا وجود نامتناهی کشیده شده، یعنی از متناهی شک تا متناهی فکر و از آنجا تا وجود نامتناهی خدا ادامه دارد و فقط پس از اثبات وجود خداوند است که می‌توان وجود اشیای خارجی را ثابت کرد. دکارت از تصوّر وجود من متناهی تصوّر دیگری در ذهن می‌یابد که نامتناهی است و کمال مطلق، و چون ممکنات امکان وجود و عدم دارند، برای هست بودن آنها علّتی باشد که وجودش بذاته باشد و آن وجود خداوند است که ذاتش عین وجودش است.تصویری که دکارت از جهان ارائه کرده است همانند افلاطون مجموعه سلسله‌مراتب وجود از وجود دانی تا وجود مطلق یعنی ذات باری‌تعالی است و این عقیده در مقابل فلاسفه‌ای قرار می‌گیرد که اعتقاد به وجود رابطی بین محمول و موضوع داشتند و منکر وجود فی‌نفسه به‌عنوان یک حقیقت عینی بودند، بنابراین می‌توان دکارت را از جمله فلاسفه وجودی دانست که اساس فلسفه خود را بر حقیقت وجود بنیان گذاشته است، اگرچه ابتدای سلوک فکری او از شک آغاز گردیده است.[1]

فردیناند آلکیه و هستی‌شناسی منفی

در فلسفه غرب نیز موضوع وجود مطلق یکی از مباحث مهم شمرده می‌شده که آرای متفاوتی درباره آن داده شده است. فردیناند آلکیه به‌نوعی هستی‌شناسی منفی گرایش داشت و می‌گفت: «دکارت و کانت معتقدند که علم به مطلق وجود ازآن‌جهت که وجود است عبارت از دانستن این است که درباره مطلق وجود چیزی نمی‌توان

---

[1] مصدر پیشین، ص ١٦٠-١٦١.

گفت و هر آنچه در خصوص آن می‌گویند آن نیست، مطلق وجود را طبع و خصوصیتی است که فکر ما به آن نمی‌رسد و اگر سعی فلسفی ای اساسی همانا رجوع به این امر صعب‌الوصول باشد باید تجربه اساسی ای را که عبارت از حضور وجود (اشراق و کشف نه در قالب مفاهیم) در وجدان خواهد بود روشن و صریح سازد».[۱]

پیشینه اصالت خیر و شرّ در ایرانیان قبل از اسلام

به دین زرتشت در میان ایرانیان پیش از اسلام که یکتاپرستی بوده است فرقه‌های دینی دیگر در میان ایرانیان ظهور کرد که به دو اصل نور و ظلمت اعتقاد داشتند، مانند مانویه، مزدکیه، کیومرثیه، دیصانیه و کینونیه. ازآنجایی‌که پرداختن به همه این فرق از حوصله این کتاب خارج است در اینجا با تفصیل بیشتری به مانویه و اصالت نور و ظلمت در آن می‌پردازیم و اشاره‌ای مختصر به سایر فرق ثنوی خواهیم داشت.

مانی و اصالت خیر و شرّ

مانی مردی ایرانی‌نژاد بوده، پدرش فاتک از مردم همدان و مادرش از اعقاب پارتها بود. وی در اوایل عهد ساسانی ظهور کرد. ادّعای پیغمبری کرد و با مطالعه‌ای که در دینهای زمان خود، زردشتی و مسیحی و گنوسی، داشت کیش نو آورد و آن را با هفت کتاب و هفتاد و شش رساله، به‌وسیله رسولان خود، در اکناف جهان شناخته شده آن روزگاران پراکند. او خود را فارقلیطی که مسیح از ظهورش خبر داده بود می‌خواند. چون از ادیان زمان خود مانند دین زردشتی و عیسوی و مذاهب گنوستیک‌ها خصوصاً مسلک ابن دیصان و مرقیون آگاه شد، کیش مغتسله را انکار

---

[۱] مصدر پیشین، ص ۱۸۰-۱۸۱.

کرد. آنگاه سفری به هند کرد و در طی آن به دعوت پرداخت و پس از مراجعت به ایران، در اینجا نیز به دعوت خویش ادامه داد و خود را فارقلیط که مسیح ظهور او را خبر داده بود، معرفی کرد. مانی گوید «در هر زمانی انبیا حکمت و حقیقت را از جانب خدا به مردم عرضه کرده‌اند، گاهی در هندوستان به‌وسیله پیغمبری بودا نام و گاهی در ایران به‌واسطۀ زردشت و زمانی در مغرب‌زمین به‌وسیله عیسی، عاقبت من که مانی پیغمبر خدای حق هستم، مأمور نشر حقایق در سرزمین بابل گشتم» و نیز در سرودی که به زبان پهلوی اشکانی سروده، گوید: «من از بابل زمین آمده‌ام تا ندای دعوت را در همه جهان پراکنده کنم».[1]

مجلسی در ترجمه کتاب *توحید مفضل* او را چنین معرفی کرده است: «مانی ملعون در زمان شاپور بن اردشیر به هم رسید، و دینی احداث کرد میان مذاهب گبران و ترسایان که نه این بود و نه آن، و به پیغمبری حضرت مسیح علیه‌السلام قائل نبود، و به نبوت موسی علیه‌السلام قائل نبود و می‌گفت: عالم مرکب است از دو اصل قدیم یکی نور و دیگری ظلمت و هر خیر و خوبی که در عالم هست از نور می‌دانست و هر شر و بدی را به ظلمت نسبت می‌داد و می‌گفت درندگان و موذیات و عقارب و حیات را ظلمت آفریده، به سبب آن که حکمت خلق را نمی‌دانست و گمان می‌کرد که خلق اینها عبث است و در اینها منفعتی نیست و حکیم نمی‌بایست اینها را خلق کند و در کلام معجز نظام امام علیه‌السلام بطلان این قول ظاهر خواهد شد». مجلسی سپس به سخنان منسوب به امام صادق علیه‌السلام در کتاب توحید مفضل استناد می‌کند که آن حضرت به مفضل در بابی تحت عنوان «عمی مانی عن دلائل الحکمة و ادّعاؤه علم الأسرار» چنین فرموده است: «اعْجَبْ یا مُفَضَّلُ مِنْ قَوْمٍ لَا یقْضُونَ عَلَی صِنَاعَةِ

---

[1] کریستن سن، آرتور امانویل، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه غلامرضا رشید یاسمی، تهران، دنیای کتاب، ١٣٦٨ ش، ص ٢٦٤-٢٦٤.

الطِّبِّ بِالْخَطَإِ وَ هُمْ يرَوْنَ الطَّبِيبَ يخْطِئُ وَ يقْضُونَ عَلَى الْعَالَمِ بِالْإِهْمَالِ وَ لَا يرَوْنَ شَيئاً مِنْهُ مُهْمَلًا بَلِ اعْجَبْ مِنْ أَخْلَاقِ مَنِ ادَّعَى الْحِكمَةَ حَتَّى جَهِلُوا مَوَاضِعَهَا فِي الْخَلْقِ فَأَرْسَلُوا أَلْسِنَتَهُمْ بِالذَّمِّ لِلْخَالِقِ جَلَّ وَ عَلَا بَلِ الْعَجَبُ مِنَ الْمَخْذُولِ مَانِي حِينَ ادَّعَى عِلْمَ الْأَسْرَارِ وَ عَمِي عَنْ دَلَائِلِ الْحِكمَةِ فِي الْخَلْقِ حَتَّى نَسَبَهُ إِلَى الْخَطَإِ وَ نَسَبَ خَالِقَهُ إِلَى الْجَهْلِ تَبَارَک الْحَكيمُ الْكرِيم»،[1] یعنی: «یا مفضل، تعجب از قومی است که صنعت طبّ را از اشتباه مصون می‌دانند، درحالی‌که می‌بینند طبیب اشتباه می‌کند، و چنین حکم می‌کنند که در صنعت عالم اهمال و سستی روا داشته شده است، درحالی‌که می‌بینند که این جهان با حکمت و دانایی بنا شده و اهمال در آن نیست، بلکه عجیب‌تر از اخلاق کسی که ادّعای حکمت می‌کند حتی نمی‌داند که این اخلاق در مردم چگونه است، اما زبانشان را به مذمت خداوند می‌گشایند، بلکه تعجب از مانی است که ادّعای علم اسرار می‌کند و از دلائل حکمت در خلق ناآگاه است و خلقت را به خطا نسبت می‌دهد و آفریننده آن را به جهل نسبت می‌دهد و خداوند حکیم از این نسبتها مبرّی است».

گفته‌اند که بهرام بن هرمز مدت ملک او سه سال و سه ماه بود و چون پادشاه شد مانی را با اتباع طلب داشت و ترحیب او کرد و به خود نزدیک گردانید و تمامت اصحاب مانی را که در اطراف بودند جمع کرد و علما را حاضر گردانید تا با مانی بحث کردند، چون مانی ملزم شد توبه بروی عرض کرد او ابا نمود بفرمود تا پوستش باز

---

[1] مفضل بن عمر، *توحید مفضل*، ترجمه محمد باقر مجلسی، تصحیح ناصر باقری بیدهندی و محمد حسین طباطبایی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ش، ص ٥٤-٥٥.

کردند و به نکالی هر چه تمام‌تر او را با اصحاب او هلاک کردند، و گویند هنوز در چین طریقهٔ مانی مانده است.[١]

نور و ظلمت یا خیر و شرّ دو اصلی است که به عقیده مانی منشأ هستی است و بر همه موجودات جهان حاکمیت دارد و به همین علّت او را می‌توان قائل به اصالت دو امر در هستی بدانیم که هر چیزی از این دو امر بیرون نیست.

طبرسی در مناظره زندیق با امام صادق علیه‌السلام به عقاید مانی و دوگانگی خلقت از نور و ظلمت اشاره می‌کند و می‌نویسد: «زندیق پرسید: پس حکایت مانی چیست؟ فرمود: فردی محقق بود که مجموع عقایدش را از مجوس و دین مسیح گرفته بود، هرچند هر دو ملت به خطا رفته و نتوانستند به یک مذهب واحد برسند و مانی معتقد است که جهان از تدبیر دو خدا شکل‌گرفته، خدای نور و خدای ظلمت و اینکه نور در حصاری از ظلمت است».[٢]

مانی ایده مسیح منجی را از مسیحیت، باور به دوگانگی نیکی و بدی را از دین زرتشتی یا زروانی و تناسخ را از آیین بودایی وام‌گرفته بود. در باور مانی جنگ میان دو جهان تاریکی و روشنایی به نابودی مادّه و رهایی روح منجر می‌شود. جهان مادی در دین مانوی نماد تاریکی و پلیدی است و انسان که موجودی دوگانه است (روح از دنیای روشنایی و جسم از دنیای تاریکی) می‌تواند به نیروهای روشنایی برای پیروزی نهایی کمک کند.

---

[١] آملی، محمد بن محمود، *نفائس الفنون فی عرائس العیون*، تصحیح ابوالحسن شعرانی، تهران، اسلامیه، ١٣٨١ ش، ج ٢، ص ٢١٤.

[٢] طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، ترجمه بهراد جعفری، تهران، اسلامیه، ١٣٨١ش، ج ٢، ص ٢٣٣-٢٣٤.

ابن نباته در کتاب *سرح العیون فی سرح رسالة ابن زیدون* درباره ابن مانی و پیروان او چنین می‌نویسد: مانی و پیروانش گمان می‌کنند که آفریدگار جهان دو چیز است: پدیدآورنده خیر نور است و پدیدآورنده شر ظلمت است، و هر دو قدیم و ازلی هستند، و هر دو دارای حسّ سمع و بصر هستند، یعنی سمیع و بصیر هستند، در نفس و صورت دارای اختلاف هستند و در فعل و تدبیر ضدّ یکدیگرند، بنابراین جوهر نور دارای فضیلت و نیکویی و نورانیت است و نفسش نیکو بردبار و پر نفع است و از آن خیر و شادی و مصلحت نشأت می‌گیرد و هیچ شرّی در آن متصوّر نیست، و جوهر ظلمت بر ضدّ همه آنچه گفته شد است، و نور در سمت شمال به بالا گرایش دارد و ظلمت در سمت جنوب به پایین متمایل است، و هر یک از آن دو دارای اجناس پنج‌گانه هستند که چهارتای آنها جسمانی و پنجمی روحانی است، پس ابدان چهارگانه نور عبارت‌اند از: آتش، نور، باد و آب و روح آن عبارت است از شبح متحرک در ابدان، و ابدان چهارگانه ظلمت عبارت‌اند از سوزاندن، تاریکی، سموم و مه و روح آن دود است، ابدان نور را ملائکه گویند و ابدان ظلمت را و ابدان ظلمت را شیاطین گویند، و برخی گفته‌اند که از ابدان نور ملائکه متولد می‌شوند و از ابدان ظلمت شیاطین زاده می‌شوند و نور بر شرّ قدرت ندارد و از آن نیز شرّی صادر نمی‌گردد و ظلمت نیز بر خیر قدرتی ندارد و از آن خیری صادر نمی‌گردد.[۱]

ناصرخسرو در کتاب *جامع الحکمتین* عقاید منسوب به مانی را فرقه ثنویه خوانده و می‌گوید: «ثنویان که دو گویند: یکی یزدان و دیگر اهرمن و نور و ظلمت را قدیم

---

[۱] ابن نباته، محمد بن محمد، *سرح العیون فی شرح رسالة ابن زیدون*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، المکتبة العصریة، ۱٤۱۹ هـ، ص ۲۸۷.

گویند». او درباره اعتقاد آنان به ثنویت چنین می‌گوید: «و دیگر در وصف ثنویان‌اند که گویند که قدیم دو است و لیکن پرستیدنی یکی است که یزدان است».[۱]

از جمله کسانی که در ایرانیان باستان به دو اصل نور و ظلمت اعتقاد داشتند کیومرثیه منسوب به کیومرث هستند. در کتاب *نفائس الفنون فی عرائس العیون* این مذهب چنین توصیف شده است: «کیومرثیه که منسوب‌اند به کیومرث، و ایشان دو اصل ثابت کنند: یکی نور دوم ظلمت، و نور را یزدان خوانند، و ظلمت را اهرمن، و گویند یزدان قدیم است و اهرمن محدث، و سبب حدوث اهرمن آن بود که یزدان اندیشه کرد که اگر او را در ملک منازعی باشد حال چگونه شود از آن فکرت او اهرمن حادث شد، پس میان ایشان منازعه افتاد و ملائکه توسط کردند بدان که عالم سفلی مدت هفت هزار سال اهرمن را باشد و بعد از آن با یزدان گذارد تا همه او را باشد». در ادامه آمده است: «مزدکیه منسوب‌اند به مزدک که در ایام قباد پدر انوشیروان ظاهر شد، و مذهب او آن است که نور و ظلمت هر دو قدیم‌اند و فعل نور به قصد و اختیار است، و فعل ظلمت به بخت و اتفاق» و «دیصانیه که منسوب‌اند به دیصان، و مذهب او آن است که نور فاعل مختار است و ظلمت موجب و فعل او به‌حسب طبع و اضطرار» و «مرقونیه ایشان اصلی دیگر ورای نور و ظلمت ثابت کنند که سبب مزاج شود و آن را معدل جامع خوانند» و «کینونیه ایشان سه اصل ثابت کنند: آتش و آب و خاک، و هر سه را قدیم خوانند، و گویند: همه موجودات از این صادر شود».[۲]

---

[۱] ناصر خسرو قبادیانی، *جامع الحکمتین*، تصحیح هنری کربن و محمد معین، تهران، متابخانه طهوری، چاپ دوم، ۱۳۶۳ش، ص ۳۱-۳۲.

[۲] آملی، محمد بن محمود، *نفائس الفنون فی عرائس العیون*، ج ۲، ص ۲۶۹.

پیشینه اصالت وجود یا ماهیّت نزد فلاسفه اسلامی

بررسی آرا و نظریّات اندیشمندان اسلامی در اصالت وجود یا ماهیّت دارای دو بعد متفاوت است، یکی نگاه منصفانه عقلانی به موضوع است که هر یک از طرفین دلائل خود را بر مدعای خود ارائه می‌کند و سپس در ردیه نویسی و مناظرات و مشاجرات مباحث فلسفی مرتبط با آن مورد بحث‌وبررسی قرار می‌گیرد و دوم نگاه اجتماعی و سیاسی به موضوع است که تابع شرایط حاکم بر جامعه است.

موضوع اصالت وجود توسط ملاصدرا در زمانی مطرح شد که علمای شیعه درصدد بازسازی نظام فقهی و فکری بودند و پادشاهان صفوی زمینه را برای توسعه شیعه فقاهتی فراهم نموده و علومی چون فقه و اصول فقه و کلام و فلسفه مشاء و علوم عربیت در مراکز حوزوی گسترش‌یافته بود و برخی تفکّرات صوفیانه و مکاتب عرفانی متأثر از عرفایی چون ابن عربی و قونوی در معرض انواع انتقادات قرار گرفته بودند. در چنین شرایطی مطرح‌کردن اصالت وجود و به‌تبع آن وحدت وجود و تشکیک وجود می‌توانست چالشی برای دیدگاه غالب از منظر اجتماعی و سیاسی در دوران صفویه بشمار آید.

دیدگاه ابن عربی در باره ذات باری‌تعالی به‌گونه‌ای بود بسیاری از متشرعان اهل‌سنت و تشیع به‌عنوان یک وظیفه دینی به مخالفت آشکار با آن پرداختند، زیرا ابن عربی به‌صراحت به یک وجود که همان خالق است اعتقاد داشت و عالم مخلوقات را توهّم و سرابی بیش نمی‌دانست و از نظر متشرعان این به معنای وحدت خالق و مخلوق و انکار حقایق هستی بشمار می‌آمد. نظریّه ابن عربی در وحدت وجود چنین بود: «نمی‌توان به دو وجود جداگانه که یکی خالق باشد و دیگری مخلوق قائل شد، بلکه باید قائل به وجود واحدی بود که آن را چون از یک وجه بنگرند خلق است

و چون از وجه دیگر بنگرند حق است و بین آن دو وجه تباین و تغایر ذاتی نیست، و این حقیقت واحد عبارت از همان ذات حق است که ازلی است و عالم در واقع وجود حقیقی ندارد و صرفاً نمود و نمایش و وهم صرف است و وجود واقعی مختص به ذات حق است. این حقیقت واحد که وجود حق است دارای یک تجلّی ازلی است که ابن عربی آن را فیض اقدس می‌خواند و عبارت می‌داند از تجلّی ذات الهی در صور جمیع موجودات. این صورت ممکنات را ابن عربی امری معقول می‌داند که وجود عینی ندارد و همان است که آن را اعیان ثابته در عدم می‌نامد و معتقد است که این صور ممکنات در علم خدا ثابت است، همان‌طور که معانی در عقول انسان ظاهر می‌شوند به این معنی که وجود خارجی ندارند».[۱]

گروهی از صوفیه چون بایزید و حلاج قائل به حلول و اتحاد یعنی حلول لاهوت در ناسوت یا اتحاد آنها بودند، به‌عبارت‌دیگر مذهب ابن عربی بر اصل وحدت مبتنی بود، یعنی بر این فکر که وجود امری است واحد که حق است و آنچه ما سوی خوانده می‌شود دیگر وجود حقیقی و مستقل ندارد، درصورتی‌که طریقه بایزید و حلاج مبتنی بر ثنویت بود، یعنی این که دو وجود مستقل هست که یک خالق دیگری است، یکی لاهوت است و آن دیگری ناسوت و لاهوت در ناسوت حلول کرده است یا با آن متحد شده است. مذهب ابن عربی به اسپینوزا شباهت دارد که به وحدت وجود قائل بود و البته بین این دو قول تفاوت بسیار است.[۲]

برخی از علمای شیعه با تدبّر در آرا و نظریّات ملاصدرا و فیض کاشانی تا حدودی از نگاه عقلانی منصفانه دفاع کردند و یا بر آنها ردیه نوشتند، اما برخی دیگر مرعوب شرایط اجتماعی شدند و بدون تأمّل و تدبّر در نظریّات نوین ملاصدرا به تکفیر و اشاعه

---

[۱] زرین کوب، غلامحسین، *ارزش میراث صوفیه*، ص ۱۱۹.

[۲] مصدر پیشین، ص ۱۰۹-۱۱۰.

انواع تهمت‌ها به آن فیلسوف فرزانه و متأله الهی پرداختند و دین خود را به دستاوردهای عقلانی بشر به‌ویژه نوابغی چون ملاصدرا ادا ننمودند و سخنان آنان همچنان در افواه علمای عصر و آثار مکتوب برجامانده و کتب تاریخی و سیره علمای اعلام منتشر می‌گردد. این شرایط سخت فضای تنفس را بر ملاصدرا تنگ و تاریک نمود و او مهاجرت به کهک را تنها راه نجات خود از طعن طاعنان و حسد حاسدان دانست. این گروه اخیر تنها به‌ظاهر سخنان ملاصدرا و مکتوبات او اکتفا نکردند، بلکه هر از چند گاهی به خواب و رؤیا نزد برخی از علمای عوام استناد می‌کردند که در رؤیا ملاصدرا را چنین‌وچنان یافتند و این که او از نظریّات خود اعلام برائت کرده و یا تدریس آثار او سبب بیماری‌های مختلف نزد مدرّسان گردیده است. گرچه یادآوری این مطالب بسیار دردآور و تأسف‌انگیز است، اما برای آشنایی خواننده محترم با شرایط بد آن روزگار به خاطره‌ای از ملا صفرعلی لاهیجی اشاره می‌کنیم.

گفته‌اند که ملا صفرعلی در بدو امر به علم حکمت اشتغال داشته و *شواهد ربوبیه* ملاصدرا را در اصفهان تدریس می‌کرده است. پس او صبح روزی خوابی دید و صبح از دهان او بوی گندی بلند شد به حدی که اهل مجلس از آن متأذی می‌شدند، پس آخوند ملا صفرعلی از تدریس و تدرّس علم حکمت تائب شد و به علم فقه و اصول مشغول شد، پس بوی گند از دهانش رفع شد.[1] این داستان نشان می‌دهد که برخی از علمای زمان او تدریس فقه و اصول را مایه عاقبت‌به‌خیری و تدریس حکمت و فلسفه را مایه بدبختی می‌دانستند.

---

[1] میرزا محمد تنکابنی، *قصص العلماء*، ص ٩٤.

سید حیدر آملی و وجود مطلق

گرچه بیشتر مورخان فلسفه ملاصدرا را بنیان‌گذار مکتب اصالت وجود دانسته‌اند، اما ما معتقدیم که سید حیدر آملی پیش از او این موضوع را به‌تفصیل مورد بحث قرار داده و بر اصالت وجود صحه گذاشته است. در این دیدگاه‌های وی در اثبات وجود صرف و وجود مطلق را مورد نقد قرار داده‌ایم که به‌تفصیل آن باره سخن خواهیم گفت.

سید حیدر آملی (۷۲۰- زنده تا ۷۸۷ق) در آمل به دنیا آمد و مدت سی‌سال تحصیلات خویش در منقول و معقول را در شهرهای آمل، خراسان، استرآباد و در نهایت اصفهان ادامه داد. وی بعد از بازگشت از اصفهان می‌گوید: زمانی که از اصفهان به آمل بازگشتم به خدمت پادشاه عادل فخرالدوله فرزند ملک سعید مرحوم شاه کیخسرو در آمدم. او مرا به کرامت و جلالت اختصاص داد و مرا از نزدیک‌ترین یاران و از ندیمان خویش قرار داد. سپس از اخص خواص و در نهایت از بزرگ‌ترین نواب (و وزیران) او شدم. سید در سن سی‌سالگی دستخوش بحران معنوی می‌شود و با کناره‌گیری از مناصب دربار حاکم طبرستان خرقه درویشی بر تن و ابتدا به جوار الهی هجرت رفته و در مجاورت مکه معظمه و مدینه منوره سکنی می‌گیرند. تصمیم به اقامت دارد؛ اما کسالت و مرضی که بر او عارض می‌شود وی را وادار به هجرت به‌سوی عتبات‌عالیات در عراق کرده و مدت سی‌سال در آنجا رحل اقامت می‌افکند و آن طور که خود نگاشته است تا سن ٦٣ سالگی در نجف اشرف بوده در این مدت حدود چهل رساله و کتاب عربی و فارسی را به نگارش درآورده است.[1] این حکیم فرزانه آثار بسیاری از خود بر جای گذاشته است که معروف‌ترین آن کتاب *جامع*

---

[1] محسن مهاجرنیا، "فلسفه سیاسی علّامه سید حیدر آملی" *فصلنامه علوم سیاسی*، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، پاییز ۱۳۷۸ - شماره ٦.

الاسرار و منبع الانوار است. از دیگر آثار وی *تفسیر محیط الاعظم* است که به بیان مؤلف در مقدمهٔ کتاب یادشده، اثری کاملاً شیعی بوده و سخنان گهربار ائمهٔ معصومین علیهم‌السلام در آن مشهود است. این اثر با نگاهی وحدت‌گرا سعی در جمع بین تفسیر و تأویل دارد.[۱]

صاحب *ریاض العلماء* او را چنین توصیف کرده است: «سید حیدر بن علی بن حیدر بن علی علوی حسینی آملی مازندرانی صوفی، معروف به آملی از دانشوران فاضل صوفیه و امامی مذهب بوده است. قاضی نور اللّه در *مصائب النواصب* از وی یاد کرده است و در ستایش او می‌گوید: سید حیدر از اصحاب امامی مذهب و از متألهان ایشان است. او سیدی عارف، و محققی اوحدی و از علمای شیعه است. کتاب *جامع الاسرار و منبع الانوار* و *شرح فصوص* از آثار اوست. در جای دیگر آن کتاب گوید: مشایخ صوفیه، از قبیل سید حیدر آملی مؤلف *جامع الاسرار و منبع الانوار* و شرح فصوص به نام *نص الفصوص* که از اکابر شیعه بوده است وجود دارند و خود سید حیدر ادّعا کرده که صوفی حقیقی منحصر به شیعه است. یادآور می‌شود که از این سید، گاهی به سید حیدر آملی، و هنگامی به سید حیدر مازندرانی و یا سید حیدر بن علی بن حیدر علوی حسینی و زمانی به سید حیدر بن حیدر آملی و یا به سید حیدر بن علی بن حیدر آملی یاد می‌شود و نیز گاهی همچنان که ما نوشتیم تعبیر می‌کنند و از این تعبیرات مختلف چنان احساس می‌شود که اسامی و تعبیرات مزبور مربوط به چند نفر بوده است و حقیقت آن است که همه این تعبیرات متوجه به شخص واحد است و تعدد اسمای صفات دلیل بر تعدد اشخاص نمی‌باشد.

---

[۱] سارا قاسمی، "خـوانشی عرفانی از قرآن" معرفی کتاب سید حیدر آملی و تفسیر محیط اعظم، *ماهنامه کتاب ماه فلسفه*، مرداد ۱۳۹۱ - شماره ۵۹.

سید حیدر از شیخ فخرالدین فرزند علّامه حلی و از حسن بن حمزه هاشمی روایت می‌کرده است. صاحب *ریاض العلماء* در ادامه نوشته است: «کتاب *جامع الاسرار* بدون شک و شبهه از آثار اوست و من در پشت برخی از نسخه‌های *جامع الاسرار* به نقل از خط شیخ بهایی رحمه اللّه چنین دیدم: آنچه را که می‌پندارم آن است که این کتاب (*جامع الاسرار*) از آثار سید جلیل سید حیدر مازندرانی رحمه اللّه است و او علاوه بر این کتاب تفسیر کبیری هم تألیف کرده و اصطلاحات و نظرات عارفانه صوفیان را در آن گردآورده است و از آن برمی‌آید که وی، مؤلفی عالی‌مقام و رفیع المنزله بوده است». صاحب *ریاض العلماء* می‌نویسد: «آملی در *جامع الاسرار* اقوال متعارضه و گفتار متناقضه صوفیان را گرد آورده و کلمات ایشان را که بر ظاهر شریعت راستین موافقتی نداشته توجیه کرده و فوائدی را در آن متذکر شده است. در عین مطالب بسیاری هم که جز تضییع عمر اثر دیگری ندارد در آن به‌جای گذارده است. از آثار او *جامع الحقائق* است که برخی از فضلا آن را به وی نسبت داده‌اند و ظاهر آن است که *جامع الحقائق* همان *جامع الاسرار* باشد و مغایرتی با آن ندارد و همان فاضل رساله *امثلة التوحید* را از آثار او نام می‌برد. و از تألیفات او شرح *فصوص* محیی الدّین عربی است که به نام *نص الفصوص* تألیف کرده و کتابی است در تأویل آیات قرآن که طبق مذاق صوفیان جمع‌آوری کرده است و دیگری *المحیط الاعظم فی تفسیر القرآن المکرم* است و من پاره‌ای از فوائد را که از آن نقل شده است دیده‌ام، و همین تفسیر را ملا محسن کاشی در اواخر کتاب الصلاة من *الوافی* به وی نسبت داده است. به خاطرم می‌رسد، آملی تفسیر دیگری برای قرآن کریم به نام *البحر الخضم فی تفسیر القرآن الاعظم* تألیف کرده باشد و ممکن است از آثار دیگری باشد و من پاره‌ای از *فوائد* را که از این تفسیر نقل شده است دیده‌ام و ممکن است اثری به نام *البحر الخضم* داشته باشد لیکن در تفسیر قرآن نباشد، بلکه در رشته دیگری تألیف

شده باشد و خود سید در دیباچه کتاب *جامع الاسرار* رساله *منتخب التأویل* را از آثار خود یاد کرده است. وی در این کتاب به شرح کتاب‌های آفاقی و انفسی و حروف و کلمات و آیات آن‌ها پرداخته است و همچنین از آثار خود، *رساله ارکان* را نام برده است، و این رساله مشتمل است بر بیان ارکان خمسه نماز و روزه و زکات و حج و جهاد به قانون شریعت و طریقت و حقیقت و علاوه بر آن‌ها، رساله‌ها دیگری هم از *قبیل رسالة الامانة و رسالة التنزیه* و ... دارد که خود در دیباچه *جامع الاسرار* بدان‌ها اشاره کرده است». صاحب *ریاض العلماء* به نقل سید قاضی نور اللّه شوشتری در *مجالس المؤمنین* چنین گوید: «افضل المتألهین حیدر بن علی عبیدلی الحسینی الآملی قدس اللّه روحه از سادات رفیع الدرجه دارالمؤمنین آمل است. از آنجا به عزم زیارت عتبات‌عالیات حضرت امیرالمؤمنین و دیگر مشاهد ائمه معصومین به دارالسّلام بغداد آمد و در آن دیار رحل اقامت افکند و با شیخ محقق فخرالدین محمّد ابن المطهر الحلی و فاضل مدقق مولانا نصیرالدین قاشانی مشهور به حلی رحمه اللّه و دیگر علما و عرفای شیعه امامیه صحبت داشته است. بیان سلسله خرقه و ارادت او در اوّل شرح فصوص مسمی به *نص الفصوص* که از جمله نفایس مصنفات اوست مذکور است.

شیخ فقیه فاضل محمّد ابن ابی جمهور در شرح بعضی از رسائل کلامیه این سید را به سید علّامه متأخر، صاحب الکشف الحقیقی تعریف کرده است و علو مرتبه او را در علوم ظاهر و باطن از شرح و تفسیر و تأویلات و کتاب *جامع الاسرار و منبع الانوار* آشکار ساخته است و از آثار و کتب او کتاب *جامع الحقائق* و *رساله امثلة الامامة* و *رساله الارکان* که مشتمل بر ارکان شرعیه و فرعیه، نماز و روزه و زکات و حج و جهاد به قانون شریعت و طریقت و حقیقت بوده است و رساله *رافعة الخلاف* که از بهترین آثار

اوست که بنا به اشاره شیخ فخر الدّین فرزند علّامه تألیف کرده است و نسخه‌ای از آن در اختیار ماست».[1]

محمد علی مدرّس رضوی در کتاب *ریحانة الادب* درباره وی چنین نوشته است: «صوفی سید حیدر بن علی بن حیدر علوی حسینی عبیدلی، حکیم متألّه مفسّر عارف آملی مشهور به صوفی از اکابر علمای امامیه و حکما و عرفای اثنی عشریه قرن هشتم هجرت می‌باشد و از تألیفات جلیله او است:

-*الارکان فی فروع شرایع اهل الایمان بلسان ارباب الشریعة و اهل العرفان* که در آن ارکان پنج‌گانه صوم و صلوة و زکوة و حج و جهاد را با هر سه اصول شریعت و طریقت و حقیقت نگارش داده است.

۲-*اصطلاحات الصوفیة*.

۳-*الامامة*.

٤- *التأویلات* و آن چهارمین تفسیر سید حیدر و منتخب سه فقره تفسیر دیگر است که پیش از این تألیف داده و در اوّلش گوید نسبت آن، به سه فقره تفسیر دیگرش نسبت قرآن مجید بدیگر کتب آسمانی است (یعنی در نسخ آنها) یا در زبده و خالص و چکیده بودن آنها.

۵- التنزیه.

٦- *جامع الاسرار و منبع الانوار* یا *جامع الانوار* یا *جامع الحقائق* که در علم توحید و اسرار و حقایق و انوار آن و اسرار انبیا و اولیا بوده و به سه اصل مشتمل و هراصلی بچهار قاعده محتوی و منظور اصلی جمع مابین متعارضات اقوال صوفیه و تطبیق آنها با موازین مطاعه شرعیه است. موافق نقل معتمد، شیخ بهائی با خط خود در

---

[1] عبدالله بن عیسی بیگ افندی، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، ترجمه محمد باقر ساعدی خراسانی، مشهد، آستان قدس رضوی، ج ۲، ص ۳۱۳-۳۲٤.

پشت یک نسخه همین کتاب *جامع الاسرار* نوشته است که سید حیدر تفسیری هم با لسان صوفیه نوشته که دلالت بجلالت و علوّ شأن و ارتقاع مقام وی دارد.

۷ و ۸- *جامع الانوار و جامع الحقائق* که همان *جامع الاسرار* مذکورند.

۹- *رسالة العلوم العالیة* که در سال هفتصد و هشتاد و هفت تألیف شده است.

۱۰- *المحیط الاعظم*.

۱۱- *منتخب التأویل*.

وفات سید حیدر بعد از سال هفتصد و هشتاد و هفت هجرت بوده و سال آن به دست نیامد و به‌هرحال او غیر از سید حیدر بن علی بن حیدر است که در سال هفتصد و پنجاه و نهم از فخر المحقّقین اجازه داشته و نیز غیر از سید حیدر بن علی است که در سال هفتصد و سی و پنجم کتاب *الکشکول فی ما جری علی آل الرسول* را تألیف داده است بلی هر سه معاصر هستند.[1]

در این کتاب یکی از مهم‌ترین آثار سید حیدر آملی درباره وجود به نام *نقد النقود فی معرفة الوجود* را که اختصاص به شناخت و اثبات وجود مطلق دارد مورد بررسی و نقد قرار می‌دهیم و معتقد هستیم که سید حیدر آملی بیش از دو قرن و نیم قبل از ملاصدرا مبانی فلسفی اصالت وجود را مطرح و دلایلی را در اثبات آن بیان کرده است.

دوانی و اصالت وجود در واجب‌الوجود

جلال‌الدین محمد دوانی مشهور به محقق (۸۳۰ در دوان کازرون - ۹۰۸ هجری قمری)، عارف، حکیم و متکلم است. بعد از آنکه علوم مقدّماتی را در دوان نزد پدرش سعدالدین اسعد دوانی فراگرفت، برای تکمیل تحصیلات، دوان را به قصد شیراز ترک

---

[1] محمد علی مدرّس رضوی، *ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکنیه او اللقب*، تهران، کتابفروشی خیام، ۱۳٦۹ش، ج ۲، ص ٤٧٥.

کرد. وی در آنجا نزد اساتیدی همچون سید صفی‌الدین عبدالرحمن حسینی ایجی علوم حدیث، مظهرالدین محمد کازرونی، علوم معقول و ابوطاهر مجدالدین محمد فیروزآبادی و ابن‌جزری تفسیر را فراگرفت و شهرت فراوانی در فارس به‌دست‌آورد، به‌طوری‌که از همه جای دنیا از روم و آذربایجان و بغداد و هرمز و کرمان و طبرستان و خراسان، دانش‌پژوهان رهسپار شیراز می‌شدند و از محضر درس او استفاده می‌کردند. دوانی دوباره در زمان سلطنت پادشاهان آق قوینلو بر فارس، به فارس برگشت و مقام قضا را در منطقه با اختیارات تام برعهده گرفت.

پدرش سعدالدین اسعد، از شاگردان محقق مشهور میر سید شریف جرجانی بود و در دوان به تدریس علوم دینی و قضایای شرعیه اشتغال داشت. دوانی در زمان صفویان به مذهب شیعه پیوست. علوم مقدّماتی را نزد پدرش در زادگاهش آموخت و سپس برای تکمیل علوم به دارالعلم شیراز آمد و در رشته‌های مختلف فلسفه، ریاضی، کلام و منطق از محضر حکما و دانشمندان استفاده نمود و حکمت و فقه و اصول و تفسیر و حدیث و ادبیات عرب و عجم را یاد گرفت و بعد به تدریس مشغول شد. دوانی نخست پیرو مذهب شافعی و از نظر اصول عقاید، اشعری بود، ولی کم‌کم به مذهب شیعه اثنی‌عشری گروید، و کتاب *نور الهدایه* وی دلیلی بر این مدعاست.

دوانی با شرح خود بر *هیاکل النور* سهروردی رونقی دوباره به حکمت اشراق بخشید. ملاصدرا در آثار خود بارها از او با تجلّیل یاد نموده‌است. وی در روز سه‌شنبه نهم ربیع‌الاول ۹۰۸ قمری در دوان درگذشت و همان‌جا مدفون گشت.

از جمله شاگردان او می‌توان از حسین بن معین‌الدین میبدی یزدی، فاضل باغنوی، محقق خفری، کمال الدین لاری و جمال الدین محمود شیرازی نام برد.

جلال الدین دوانی بیشتر از شصت کتاب در علوم مختلف عقلی و نقلی نوشته‌است که از جمله آثار او می‌توان به *اخلاق جلالی*، *شرح عقاید* عضدی، *خلق الاعمال* در

کلام، *رساله زوراء* در حکمت، *اثبات واجب قدیم*، *خلق افعال*، و *شرح الرباعیات* اشاره کرد. کتاب *نور الهدایه فی اثبات الامامه* به فارسی که در اواخر عمر نگاشته‌است و یکی از شواهد تشیع جلال‌الدین است.[۱]

دوانی قائل به اصالت وجود در ذات باری‌تعالی و اصالت ماهیّت در ممکنات بوده است. منظور از اصالت ماهیّات در ممکنات در نظر دوانی این است که ماهیّات به علّت انتساب به حقیقت وجود تحقّق دارند و صرفاً اموری انتزاعی نیستند.

دیدگاه دوانی در اصالت وجود در واجب تعالی به دیدگاه غالب صوفیان وحدت وجودی نزدیک است، زیرا صوفیه وحدت وجودی حقیقت عینی وجود را به ذات باری‌تعالی نسبت می‌دهند و برای موجودات غیر ذات باری‌تعالی وجود حقیقی قائل نیستند و می‌گویند که رابطه بین موجودات و ذات باری‌تعالی از نوع نسبت است و نه اینکه موجودات حقیقت وجودی داشته باشند، بلکه به علّت انتساب به مبدأ وجود آنها را موجود می‌نامیم، همان گونه که بین حداد و حدید نسبت وجودی نیست، بلکه حداد به علّت انتساب به حرفه حدید به آن نام متصف شده است. غیاث‌الدین دشتکی (د. ۹٤۸هـ) در کتاب *اشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور* دیدگاه‌های جلال الدین دوانی را نقد کرده است. دشتکی را باید تداوم‌بخش مدرسه فلسفی شیراز که پدرش صدرالدین بنیان‌گذار آن بود دانست. شیوه فلسفی دشتکی

---

[۱] دوانی، علی، *شرح زندگانی جلال الدین دوانی فیلسوف و متکلم شهیر قرن نهم هجری*، قم، حکمت، ۱۳۳٤هـ؛ دوانی، محمد بن اسعد، *ثلاث رسائل*، تحقیق احمد تویسرکانی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱٤۱۱ق.

بیشتر اشراقی و عمده تلاش او دفاع متعصبانه از اندیشه‌های پدرش صدرالدین است که در تعارض و تقابل با جلال‌الدین دوانی، متلکم معاصر وی، بود.[۱]

او معتقد بود که اصالت وجود فقط در حقیقت عینی و شخصی یعنی ذات باری‌تعالی صادق است، و اصالت در ماهیّات به معنی انتساب ماهیّات به حق‌تعالی است. او می‌گوید: [۲] «یجوز ان یکون الوجود الذی هو مبدأ اشتقاق الموجود امراً قائماً بذاته هو حقیقة الواجب تعالی و وجود غیره عبارة عن انتساب ذلک الغیر الیه، فیکون الموجود اعمّ من تلک الحقیقة و غیرها المنتسب الیه، و ذلک المفهوم العام امر اعتباری عدّ من المعقولات الثانیة و جعل اوّل البدیهیّات»، یعنی: «وجودی که مبدأ اشتقاق موجود از آن است می‌تواند امری قائم بذاتش باشد که همانا حقیقت واجب تعالی است، و وجود غیر از حق‌تعالی عبارت باشد از انتساب آن غیر به آن وجود، بنابراین موجود امری اعمّ از آن حقیقت واجب و امر منتسب به آن حقیقت است و آن مفهوم عام امری اعتباری است که از معقولات ثانیه شمرده و از بدیهیّات اولی است».

سؤالی که او از خود می‌پرسد چنین است: «اگر آن حقیقت وجود در خارج موجود است و گفتید که آن عین وجود است پس چگونه موجود اعمّ از آن حقیقت و غیر آن می‌شود؟».

تقریر سؤال چنین است: شما حقیقت وجود را مختص به ذات باری‌تعالی دانستید، حال چگونه می‌گویید که موجود مفهوم عام اعتباری انتزاعی است که هم بر ذات حق‌تعالی و هم غیر آن صادق است، زیرا مفهوم وجود بنا بر گفته شما مختص ذات

---

[۱] دشتکی، منصور بن محمد، *اشراق هیاکل النور لشکف ظلّمات شواکل الغرور*، به کوشش علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۲ش، ص ۵۲.

[۲] دوانی، محمد بن اسعد، *سبع رسائل*، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۱ش، ص ۱۲۹.

باری‌تعالی است و براین‌اساس نباید سایر موجودات را موجود بنامیم و شما گفتید که مفهوم موجود بر ممکنات نیز صادق است؟

دوانی در پاسخ به این سؤال می‌گوید: «معنی موجود آن چیزی نیست که معمولاً در عرف به ذهن متبادر می‌شود که امری مغایر با وجود باشد، بلکه معنای آن همان چیزی است که به فارسی و غیر آن به آن «هست» و معادل آن می‌گویند، بنابراین اگر وجود را مجرّد از غیرش و قائم به ذاتش فرض کنیم در آن صورت وجود لنفسه دارد، همچنان که صور مجرّده را به نفسه فرض کنیم هم علم و هم عالم و هم معلوم است، مانند نفوس و عقول مجرّده بلکه واجب تعالی نیز چنین است».

تقریر سخن دوانی چنین است: موجود از مبدأ اشتقاق یعنی وجود مشتق شده است و به معنی «هست» یا «بودن» می‌باشد، بنابراین موجود با وجود از نظر معنا تغایری با یکدیگر ندارند، اما وجود به یک معنی بر واجب تعالی صدق می‌کند و به معنایی دیگر بر ممکنات صدق می‌کند، هر چند از نظر مفهومی تغایری بین آنها نیست و همچنان که می‌گوییم: زید موجود است می‌گوییم: واجب تعالی موجود است. فرق بین این دو معنی در این است که وجود حق‌تعالی فی‌نفسه لنفسه است، اما ممکنات وجود حقیقی ندارند، یعنی به‌واسطه نسبت آنها با واجب تعالی آنها را موجود می‌نامیم و به همین علّت مفهوم عام اعتباری بر هر دو با دو حیثیّت جداگانه صدق می‌کند.

مصحح رساله به اجتهاد خود کلمه‌ای را به سخنان جلال‌الدین دوانی اضافه کرده و شاید در برخی نسخ نیز شواهدی بر آن یافته است و در متن پاسخ دوانی چنین آورده است: «قلت: لیس معنی الموجود ما یتبادر الی الوهم و یوهمه العرف من ان یکون امراً [انتزاعیاً] مغایراً للوجود»، و این اضافه‌شدن واژه انتزاعی برخی را به‌اشتباه

انداخته و گفته‌اند که «موجود امر انتزاعی نیست تا ناهمگون با وجود باشد».[۱] اضافه نمودن واژه «انتزاعی» در آن عبارت تحریفی بدین معنی است که مفهوم موجود مفهوم عام اعتباری نیست، درحالی‌که دوانی پیش از آن به‌صراحت آن مفهوم را اعتباری فرض کرده بود و حال می‌خواهد به این پرسش پاسخ دهد که چگونه مفهوم عام اعتباری بر ذات حق‌تعالی به‌عنوان حقیقت وجود و موجودات ممکن صادق است؟

از نظر دوانی ویژگی وجود حقیقی خارجی این است که قائم به ذات است و وجود حقیقی مبدأ اشتقاق تمامی موجودات و ماهیّات ممکن است.[۲] بدین معنی که در موجودات ممکن به اعتبار نسبت آنها با حقیقت وجود متصف به «موجود» می‌شوند و اگر این نسبت نباشد همه چیز فانی و معدوم است، بنابراین نسبتی که موجودات با مبدأ اشتقاق یعنی وجود دارند آنها را مشمول مفهوم عام موجود نموده است. دوانی در رساله *اثبات الواجب الجدیدة* [۳]می‌گوید که صدق مشتق بر چیزی اقتضای مبدأ اشتقاق به آن چیز را ندارد، یعنی صدق حداد به معنی آهنگر بر شخصی به نام زید مثلاً به علّت این است که زید به حرفه حدید یا آهن اشتغال دارد وگرنه بین زید آهنگر و آهن نسبتی جز همین حرفه نیست، ولی اهل لغت بر خلاف واقع مبدأ اشتقاق یعنی حدید را در حداد به‌عنوان اصلی که حداد از آن اشتقاق یافته است لحاظ می‌کنند.

---

[۱] مراجعه شود به مقاله: رضایی، ابراهیم، بررسی وحدت شخصیه وجود از نگاه محقق دوانی و ملاصدرا، *نشریه الهیات تطبیقی*، سال دهم، شماره ۲۲، پاییز و زمستان، ۱۳۹۸ش، ص ۱٤۹.

[۲] دوانی، *سبع رسائل*، ص ۱۳۲.

[۳] مصدر پیشین، ص ۱۲۹.

به‌عنوان‌مثال ابیض به معنای سفید از مبدأ اشتقاقی به نام بیاض به معنی سفیدی اخذ شده است، اگر خود بیاض را مجرّد از جسم و شیء ابیض در نظر بگیریم، یعنی بشرط لاشیء در آن صورت خود بیاض را ابیض هم می‌توان گفت.

دوانی می‌گوید که اگر حرارت را از آتش مجزا و منفکّ در نظر آوریم هم حرارت است و هم حارّ، زیرا حارّ آن است که آثار مخصوصی چون سوزاندن دارد و حرارت به‌صورت مجرّد نیز چنین خصوصیتی دارد، بنابراین اطلاق حارّ به حرارت صحیح است.

دوانی از این مبدأ اشتقاق برای اثبات اطلاق مفهوم موجود بر وجود واجب تعالی و دیگر موجودات بهره برده است و می‌گوید: وجود زائد بر موجود نیست، مگر اینکه در بیان چنین فهمیده شود، مثلاً می‌دانیم که برخی از اشیاء موجود هستند و برخی معدوم، پس موجود عین وجود نیست و آنچه که عین وجود است واجب بالذات است و موجوداتی که واجب بالذات نیستند وجود زائد بر آنها است».[۱]

بنا بر گفته دوانی اگر وجود عین موجود می‌بود در آن صورت انفکاک وجود از آن محال می‌بود و این فقط در ذات واجب تعالی صادق است و در سایر موجودات وجود زائد بر ماهیّت است. راه‌حل دوانی برای صدق موجودیّت به معنی عام اعتباری بر موجودات غیر واجب تعالی این است که وجود بالذات به‌عنوان مبدأ اشتقاق عین ذات باری‌تعالی است و همین مبدأ اشتقاق آثار خاصی را برای موجودات تحقّق می‌بخشد که به اعتبار همین مبدأ آنها را به‌عنوان موجود می‌شناسیم.

دوانی اطلاق موجود به ممکنات را همانند اطلاق سایر امور اعتباری چون جزئیت و کلّیّت و مانند آنها می‌داند و می‌گوید که اطلاق موجود بر ممکنات به معنی مجاز

---

[۱] مصدر پیشین، ص ۱۳۰.

نیست، زیرا مباحثی چون حقیقت و مجاز در وضع الفاظ در علوم بلاغی و لغت مورد بحث قرار می‌گیرد و در فلسفه از حقیقت موجود و نه لفظ آن بحث می‌گردد.

بنا بر اعتقاد دوانی وجودی که مبدأ اشتقاق موجود است یک حقیقت واحد و امری عینی در خارج است و موجود اعم از این وجود قائم به ذات خود و ممکنات است که یک نسبت خاصی با آن مبدأ اشتقاق دارد.

دوانی همچنین به اشتراک معنوی وجود بین واجب تعالی و ممکنات اعتقاد داشته و کاربرد وجود برای واجب و ممکن را اشتراک لفظی نمی‌داند و می‌گوید که مفهوم بدیهی مشترکی به نام موجود صلاحیت برای قائم به ذات بودن را ندارد و قیام بالذات تنها متعلق به واجب تعالی است.

وی می‌گوید: وقتی می‌گوییم واجب تعالی موجود است، بدین معنی نیست که وجود بر ذات او عارض شده است، بلکه منظور این است که وجود عین ذاتش است و برخی به‌اشتباه گمان کرده‌اند که اطلاق موجود بر ذات باری‌تعالی مجاز است.

به عقیده دوانی وقتی به مفهوم مشترک وجود نظر می‌کنیم می‌فهمیم که این اشتراک از نوع اشتراک عارضی نیست، بلکه اشتراک از جهت نسبت است، بدین معنی که همه ماهیّات نسبتی با وجود قائم بالذات دارند و این وجود عارض بر آنها نیست، مثلاً در حداد می‌بینیم که در بادی‌امر چنین تصوّر می‌شود که حدید یا آهن در همه حدادین یا آهنگران به‌صورت مشترک عارض است، ولی وقتی بیشتر دقت می‌کنیم می‌فهمیم که حدید هیچ‌گونه عروضی بر حداد ندارد و این حدید امری قائم به ذاتش است که حدادین یا آهنگران تنها نسبتی با حدید دارند، یعنی شغل و حرفه

آنان کارکردن با حدید است، بنابراین عروض حدید بر اشخاص حداد توهّمی بیش نیست.[۱]

دوانی در *تفسیر سورة الاخلاص*[۲] در صدق موجود بر ذات باری‌تعالی و ممکنات چنین گفته است: «در جای خود ثابت کرده‌ایم که اگر ماهیّت مادی باشد افرادش متعدّد می‌شود، زیرا ماهیّت مجرّد تنها دارای یک فرد است و این موضوع را پیش‌ازاین گفته‌ایم، بنابراین چیزی که ماهیّتش مشترک بین او و دیگری باشد مادی است و از غیر خود، یعنی مادّه، متولد شده است و تو به‌خوبی می‌دانی که برای باری‌تعالی ماهیّتی جنسی یا مانند آن نیست، زیرا ماهیّت جنسی مستلزم مادی بودن آن است و این امر نیازمند دلیل دیگر نیست، اما آن را در بخشی دیگر برای افاده تکرار کرده‌ایم. اگر کسی چنین بپندارد که خداوند دارای ماهیّتی جنسی است و هویّت او تعالی با غیرش در آن ماهیّت اشتراک دارد آیه «ولم یکن له کفواً احد» آن را ابطال می‌کند. در اینجا سؤالی مطرح می‌شود و آن اینکه چرا جایز نباشد که وجوب وجود بر ماهیّات مختلف و متخالف در حقیقت عارض گردد؟ فلاسفه این شبهه را دفع نکرده‌اند و از آن عبور کرده‌اند، زیرا به اعتقاد آنان وجوب وجود یعنی وجود متأکّد از هویّت واجب خارج نیست و حقیقت وجود عین ذات اوست، بنابراین یک احتمال باقی می‌ماند و آن اینکه وجود متأکدی که عین ذات باری‌تعالی است وجود مطلق نباشد و خداوند از چنین نسبتی بری است، زیرا وجود مطلق از معقولات ثانیه است و آن وجود خاصی است که این مفهوم عارض بر آن است و این شبهه مطرح می‌شود که چرا نباید این مفهوم عام عارض بر ماهیّات مختلفی باشد که هر یک از آنها عین

---

[۱] مصدر پیشین، ص ۱۳۲.

[۲] دوانی، جلال الدین، *کتاب الرسائل المختارة*، *تفسیر سورة الاخلاص*، تصحیح احمد تویسرکانی، اصفهان، کتابخانه عمومی امام علی علیه السلام، ١٣٦٤ش، ص ۵۱-۵۳.

این وجود خاص باشد؟ و این شبهه برای من در ابتدای اشتغال به این مباحث مطرح شد و آن را در *الرسالة التهلیلیة* که در سال ۸٦۲ هجری نوشته بودم بیان کردم و این شبهه در ظاهر کلام متکلمان با دقت کمی مطرح شده است و ما آن شبهه را در مقاله‌ای دفع کرده و خلاصه‌اش چنین است: معنی وجودی که در زبان فارسی آن را هست و مرادف آن می‌دانیم و آن چیزی است که دارای مصادیق مختلف است اعم از حقیقت وجود و امری است که بر آن عارض می‌گردد و این مفهوم عام از معقولات ثانیه و بدیهی است و ثابت شد که هر چیزی ماهیّتش با وجودش مغایر باشد ممکن‌الوجود است و این ممکن‌الوجود باید به چیزی منتهای گردد که ماهیّتش عین وجودش است، بنابراین لاجرم باید آن حقیقت امری قائم به ذات و غیر عارض بر دیگری باشد و آن حقیقت وجود است و وقتی چیزی غیر آن حقیقت را متصف به وجود می‌کنیم نه به این معنی است که آن حقیقت وجودی بر آن عارض شده است، بلکه عروض وجود بر آن به‌واسطه انتساب آن چیز به آن حقیقت است، زیرا صدق مشتق بر چیزی به معنای قیام مبدأ اشتقاق به آن چیز نیست، به‌عنوان‌مثال ما به کسی حداد می‌گوییم که حدید حرفه و شغل او باشد آن گونه که در جای خود توضیح داده‌ایم و وقتی آب را تابناک یا مشمس می‌نامیم که بین آب و شمس نسبتی برقرار می‌شود، پس از دقت نظر روشن می‌شود وجودی که مبدأ اشتقاق موجود است امری قائم به ذات و واجب تعالی است و موجودیّت غیر از او چیزی جز انتساب آن به مبدأ اشتقاق یعنی وجود نیست، بنابراین مفهوم عام مطلق وجود هم بر حقیقت وجود صدق می‌کند و هم بر غیر آنی که به آن حقیقت منتسب است و آن مفهوم عام و اعتباری است و از جمله معقولات ثانیه بشمار می‌آید و از بدیهیّات اولی است». دوانی در ادامه شبهه را به‌گونه‌ای دیگر مطرح می‌کند و آن چنین است: «شما می‌گویید که آن حقیقت در خارج موجود و عین وجود است و چگونه می‌توان تصوّر کرد که معنی

عام و مطلق وجود از آن حقیقت و غیر آن اعم باشد، زیرا وقتی به چیزی موجود می‌گوییم به این معنی است که وجود برای آن ثابت شده است و این در حالی است که موجودات ممکن به آن حقیقت متصف نشده و به آن متقوّم نیستند، سپس می‌گویید که وجود از معقولات ثانیه است و ادّعا می‌کنید که عین واجب تعالی است و معلوم است که چنین معنی نمی‌تواند عین واجب تعالی باشد، بنابراین اطلاق وجود بر ذات باری‌تعالی به یک معنی و به ممکنات به معنی دیگر خواهد بود و اگر قول شما را بپذیریم آن مفهوم وجود بر ذات باری‌تعالی هم صادق است و این به معنی آن است که همان حقیقت در ذات باری‌تعالی و ممکنات مشترک است و چون این فرض را قبول ندارید باید ذات باری‌تعالی عین وجود نباشد».

معنای سخن دوانی در تقریر این شبهه این است که شما از طرفی حقیقت وجود را مختص به ذات باری‌تعالی دانستید که هیچ ممکنی از آن برخوردار نیست و از طرف دیگر قائل به وجود مطلق به‌عنوان معقول ثانی شدید که آن مفهوم عام هم بر ذات باری‌تعالی صادق است و هم بر ممکنات، آیا این بدین معنی نیست که مفهوم وجود در باری‌تعالی و ممکنات با یکدیگر متغایر است که قول به اشتراک لفظی وجود است؟ و چگونه وجود مطلق بر ممکناتی صادق است که از حقیقت وجود بهره نبرده و مبدأ اشتقاق یعنی وجود در آنها تحقّق ندارد؟ مگر آنکه بگویید که حقیقت وجود عین ذات باری‌تعالی نیست و میان همه ممکنات مشترک است.

دوانی مجدداً با توسل به فرق بین مشتق و مبدأ اشتقاق می‌گوید که موجود بر خلاف معنی عرفی آن «ما قام به الوجود» نیست، یعنی معنی موجود صرفاً همان واژه فارسی «هست» می‌باشد و نه آن چیزی که وجود عارض آن شده است و این سخن دوانی ما را به یاد معنای حرفی وجود یا رابط می‌اندازد که معنای حرفی یا رابط صرفاً یک نسبت بین موجود و حقیقت وجود است و نه وجود محمولی که در آن وجود

عارض بر ماهیّت شده باشد، همان گونه که حداد با حدید نسبت دارد، موجود ممکن نیز با وجود نسبت دارد و موجود به اعتبار نسبت به حقیقت وجود موجود خوانده می‌شود و ازاین‌جهت اطلاق وجود مطلق به‌عنوان یکی از معقولات ثانیه بر آن صادق است.

ملاصدرا و اصالت وجود

صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (درگذشت ۱۰۵۰ق) مشهور به ملاصدرا، فیلسوف، عارف و بنیان‌گذار مکتب فلسفی حکمت متعالیه به‌عنوان سومین مکتب مهم فلسفی در جهان اسلام شناخته شده است. وی به صدرالحکماء و صدر المتألهین نیز معروف است. او نظام فلسفی خود را در مهم‌ترین کتاب خود *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة* معروف به *اسفار* تبیین کرد. پس از او سنت عقلانی شیعه تحت‌تأثیر آموزه‌های وی قرار گرفت. اصالت وجود مهم‌ترین دستاورد فلسفی اوست که در این کتاب به نقد آن می‌پردازیم.

صدرالدین شیرازی شاگرد میرداماد و شیخ بهایی است و فیض کاشانی و عبدالرزاق لاهیجی را از معروف‌ترین شاگردان او دانسته‌اند. او در شیراز، اصفهان و قم زندگی می‌کرد و در کنار آثار متعدّد فلسفی، کتاب‌هایی نیز در زمینه تفسیر قرآن و شرح اصول کافی نگاشت.

وی تحصیلات مقدّماتی را در کنار پدرش که از اشراف بود به پایان رساند. پس از فوت پدر به اصفهان رفت. اصفهان در آن دوران پایتخت صفویان بود و از جهت علوم نقلی و عقلی رونق داشت. وی علوم عقلی را نزد سید محمدباقر میرداماد (متوفی ۱۰۴۱ق) و علوم نقلی را از شیخ بهاءالدین عاملی (متوفی ۱۰۳۰ ق) فراگرفت و از این دو اجازه دریافت کرد. پس از اصفهان، دوباره به شیراز بازگشت. وی در شیراز در مدرسه خان تدریس می‌کرد. در شیراز برخی از علما وی را آزار دادند و او شیراز را

به‌سوی کهک یکی از روستاهای اطراف قم ترک کرد و سال‌ها در انزوا به ریاضت و تزکیه پرداخت. پس از این دوران وی به تألیف و تأسیس مکتب فلسفی خود روی آورد و تا پایان عمر بدان مشغول بود. مطابق برخی اسناد وی بخش پایانی زندگی را در قم گذراند. ملاصدرا آثار فراوانی را در موضوعات مختلف نگاشته است. مهم‌ترین آثار وی بدین شرح است:

- *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة* که مهم‌ترین اثر ملاصدرا است.
- *المبدأ و المعاد*؛ این کتاب با نام *الحکمةالمتعالیة* نیز خوانده می‌شود. این کتاب را می‌توان خلاصه‌ای از بخش دوم اسفار دانست.
- *تفسیر قرآن*، ملاصدرا در طول عمر خود به تفسیر برخی از سوره‌ها پرداخت؛ اما اجل مهلت اتمام آنها را نداد. دو کتاب *اسرار الآیات* و *مفاتیح الغیب* نیز درباره قرآن است که در حکم مقدمه تفسیر و فلسفه تفسیر قرآن است.
- *شرح اصول الکافی*، این شرح ناتمام در ۷ جلد منتشر شده است.
- *الشواهد الربوبیة*، کتابی فلسفی که بیشتر رویکرد اشراقی دارد. در این کتاب، اندیشه‌های فلسفی ملاصدرا به‌صورت مختصر بررسی شده است.
- *کسر اصنام الجاهلیة*، در رد تصوف خانقاهی، ملاصدرا انگیزه خود از نوشتن این اثر را جداسازی عارفان حقیقی از عارف نمایان بیان کرده است.
- *المشاعر*، بحث‌های فلسفی راجع به شناختن واجب‌الوجود، صفات الهی، اصول حقایق ایمان، حکمت و کلام است.[۱]

---

[۱] مراجعه شود به کتابهای: جلال‌الدین آشتیانی، *شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا*، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰ش؛ جعفر آل یاسین، *صدرالدین شیرازی مجدد الفلسفه الاسلامیة*، بغداد، مطبعة معارف، ۱۳۷۵ق؛ رضا اکبریان، *حکمت متعالیه و تفکّر فلسفی معاصر*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶ش.

ازآنجایی‌که مبحث اصالت وجود یکی از مسائل مهم فلسفه بشمار می‌آید فلاسفه پس از ملاصدرا نسبت به این مهم توجه خاصی نمودند و دیدگاه خود را در تأیید و یا ردّ نظریّه ملاصدرا ابراز نمودند و هرچند تسلط ملاصدرا به مباحث عقلی و ذوقی نظریّه اصالت وجود را به‌عنوان یک دیدگاه غالب مطرح نمود، اما در این شخصیت‌های مهمی نیز پیدا شدند که با جدیت تمام دیدگاه او را مورد نقد قرار دادند و از اصالت ماهیّت دفاع کردند. از جمله این افراد قاضی سعید قمی، شیخ رجبعلی تبریزی و شاگردان آنان بر خلاف مذاق ملاصدرا به دفاع از اصالت ماهیّت پرداختند. مهم‌ترین مبانی حکمت متعالیه را می‌توان بداهت مفهوم وجود، زیادت وجود بر ماهیّت، اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود، تقسیم وجود به رابط و مستقل، امکان فقری و حرکت جوهری دانست. یکی از کتبی که در این نقد مورداستفاده قرار گرفته و ملاصدرا بحث‌های فلسفی راجع به بداهت وجود و اصالت وجود را مورد بحث قرار داده است کتاب *المشاعر* است.

اصالت وجود در فلسفه ملاصدرا مبنای اصلی برای سایر دیدگاه‌های او در وحدت وجود، تشکیک وجود، اتحاد عاقل و معقول و حرکت جوهری بوده است، و به همین علّت است که در این کتاب به شرح و نقد آرای او در اصالت وجود می‌پردازیم و اگر بتوانیم از عهده آن برآییم دیگر دیدگاه‌های او نیز به همین منوال مورد چالش جدی قرار می‌گیرد.

ملاصدرا نخستین فیلسوف اسلامی است که برای اثبات اصالت وجود براهینی اقامه کرده و پس از او بسیاری از متفکّران به شرح و بسط آن پرداختند. *حکمت متعالیه* ملاصدرا با موضوع وجود آغاز می‌گردد، زیرا به عقیده او وجود منشأ همه هستی و دانش‌ها است و بدون توجه به این اصل مهم هیچ‌چیزی در جهان شناخته نمی‌شود. به عقیده وی نه‌تنها وجود منشأ همه هستی است، بلکه معرفت‌شناسی در همه

رشته‌های علوم نیز به شناخت آن وابسته است. یکی از اشکالات ملاصدرا در تبیین دیدگاه خود در اثبات اصالت وجود در فصل چهارم اسفار تحت عنوان «فی ان للوجود حقیقة عینیة» این است وی دلایل خود را بر اثبات اصالت وجود و پاسخ به اشکالات طرف‌داران اصالت ماهیّت آورده است درحالی‌که مناسب بود در همین فصل به تبیین مفاهیمی که در استدلال خود بکار گرفته است می‌پرداخت و محل نزاع را تشریح می‌نمود و از یک اسلوب علمی متعارف برای اثبات مدعای خود بهره می‌گرفت، گویا وی مبادی و تعاریف و محل نزاعی را که ذهن خود به‌صورت امور بدیهی می‌دانسته است برای مخاطبین کتاب خود امور مسلّم و قطعی می‌پنداشته است. ملاصدرا بر خلاف کتاب *المشاعر* خود که مباحث مرتبط با اصالت وجود را بیان کرده است در کتاب *اسفار* خود در جاهای مختلفی به این موضوع اشاره کرده و به برخی اشکالات و نقدها پاسخ گفته است. این پراکنده نویسی در کتاب *اسفار* تنها به موضوع اصالت وجود اختصاص ندارد، بلکه در بسیاری از مباحث فلسفی این تشویش در عبارات را مشاهده می‌کنیم.

گاهی ملاصدرا تفصیل برخی ادلّه را به فصول بعدی حواله داده است و برخی از آنها را در فصل پنجم آورده و ادلّه قائلین به اصالت ماهیّت را در فصل هفتم تحت عنوان «اشکالات و تفصیات» آورده و با اشکالات آنها پاسخ گفته و از اصالت وجود دفاع کرده است، به‌عنوان‌مثال در آخر همان فصل به محقق دوانی پاسخ گفته و به‌تفصیل به ردّ دیدگاه او پرداخته و در نهایت به دیدگاه متصوفه در وحدت وجود که وجود حقیقی را شخص واحد یعنی باری‌تعالی است اشاره کرده است.

به نظر می‌رسد تدوین اسفار در مراحل مختلف و در زمان‌های متفاوتی انجام شده است و ملاصدرا در ضمن طرح مسائل مختلف موضوعات جدیدی به نظرش

می‌رسیده و بدون رعایت ضوابط تألیف و تدوین آنها را در فصول مختلف به‌صورت پراکنده آورده است.

و به همین دلیل باید کتاب *اسفار* را دایرةالمعارفی از موضوعات فلسفی بشمار آوریم که به‌صورت غیرمنظم درباره موضوعات مختلفی به بحث‌وبررسی پرداخته و هرگاه شبهه جدیدی به ذهنش می‌رسیده است آن را در فصلی دیگر در ضمن مباحث موضوعی دیگر مورد بررسی قرار داده است.

برخی ابهامات در موضوع اصالت وجود نزد ملاصدرا به همین اسلوب بیانی او در اسفار برمی‌گردد، زیرا اگر وی پیش از ورود به استدلال بر مدعای خود تعاریف دقیقی از وجود، ماهیّت، اصالت، اعتبار، حقیقت، عینیت، جعل و مانند آنها ارائه می‌نمود خواننده با چالش‌های کمتری در فهم مقصود وی روبرو می‌گردید.

بیشتر اختلافاتی که در فهم مطالب ملاصدرا نزد طرف‌داران و پیروان او یا مخالفان او از متشرعان و متکلمان و فقهای عصر پیدا شده است و گاهی اندیشمندان پس از او سال‌های متمادی را برای درک مفاهیم اسفار مصروف کرده‌اند به همین موضوع مفهوم‌شناسی و تعاریف اولیه و پیش‌فرض‌های فلسفی برمی‌گردد.

به همین علّت ما پیش از تبیین نظریّه اصالت وجود یا ماهیّت و ادلّه موافقین و مخالفین به مفهوم‌شناسی و تعریف اصطلاحات پرداختیم تا خواننده محترم دچار شک و تردید در فهم مطالب فلسفی نگردد و با وضوح بیشتر به فحوای طرف‌داران اصالت وجود و یا ماهیّت و نقدهای ما به آنان آگاه گردد.

این تعاریف و اصطلاحات اگر به درستی تبیین شوند در آن صورت محل نزاع در اصالت وجود یا ماهیّت بیشتر منقّح و روشن می‌گردد.

از سخنان ملاصدرا در کتاب *الاسفار الاربعة*[1] چنین برمی‌آید که اصالت ماهیّت در میان فلاسفه پیش از وی طرف‌داران زیادی داشته و حتی خود او از آن به‌شدت دفاع می‌کرده است. او در این باره می‌گوید: «إنی قد کنت شدید الذب عنهم فی اعتبارية الوجود و تأصل الماهیّات حتی أن هدانی ربی و انکشف لی انکشافا بینا أن الأمر بعکس ذلک و هو أن الوجودات هی الحقائق المتأصلة الواقعة فی العین و أن الماهیّات المعبر عنها فی عرف طائفة من أهل الکشف و الیقین بالأعیان الثابتة ما شمت رائحة الوجود أبدا»، یعنی: «من در طرف‌داری از قول به اصالت ماهیّت و اعتباری بودن وجود از دیگران سرسخت‌تر بودم، تا اینکه خداوند مرا هدایت کرد و در اثر هدایت الهی انکشافی برایم حاصل شد. در این انکشاف بود که دریافتم قضیّه بر عکس است و آنچه در عالم عین و خارج اصالت دارد، چیزی جز وجود نیست. ماهیّات که در عرف اهل کشف و یقین از آنها به اعیان ثابته تعبیر می‌شود، هرگز بوی وجود را استشمام نکرده‌اند».

موضوع اصالت وجود به‌عنوان یک موضوع مستقل و یک باب از ابواب فلسفی پیش از ملاصدرا در میان فلاسفه اسلامی مطرح نبوده است و تنها ملاصدرا در کتاب *الاسفار الاربعة* و کتاب *المشاعر* و کتاب *الشواهد الربوبية* به این موضوع به‌صورت مستقل پرداخته است. او در کتاب *الاسفار الاربعة* فصل مستقلی را تحت عنوان «فی ان للوجود حقیقة عينية» اختصاص داده و در آنجا سعی کرده است تا اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیّات را اثبات کند؛ بنابراین موضوع اصالت وجود یا ماهیّت به‌عنوان بابی از ابواب فلسفی از ابتکارات ملاصدرا بشمار می‌آید، هرچند که

[1] ملاصدرا، *الاسفارالاربعة*، ج ۱، ص ٤٩.

فلاسفه‌ای چون سید سند و سید حیدر آملی و شیخ اشراق و میرداماد در ضمن مباحث خود از وجود و ماهیّت و احکام آنها اشاراتی به این موضوع داشته‌اند.

اگر چه معروف بین فلاسفه متأخر این است که شیخ اشراق به موضوع اصالت ماهیّت پیش از عصر ملاصدرا پرداخته است و او را از مدافعان اصالت ماهیّت دانسته‌اند، اما بیشتر سخن شیخ اشراق ناظر به اعتباری بودن مفهوم وجود در ذهن و زیادت آن بر ماهیّت در ظرف ذهن بوده است و موضوع زیادت وجود بر ماهیّت در خارج از ذهن و یا انضمام یا اتحاد وجود و ماهیّت در موجود متشخص چندان پرداخته نشده است.

شیخ اشراق در آثارش از ماهیّاتی سخن می‌گوید که دارای عینیت خارجی و منشأ آثار هستند و از طرف دیگر موجودات مجرّد را وجودات محضی می‌داند که دارای ماهیّت نمی‌باشند و چون قواعد عقلی و فلسفی تخصیص بردار نیستند می‌توان نتیجه گرفت که وی هم اصالت را به وجود در عالم واقع اختصاص داده است.

زین‌العابدین شیروانی (د. ۱۲۵۳هـ) در کتاب *بستان السیاحة* گفته است در شیراز جمعی را دیده است که به وحدت وجود قائل بوده‌اند. او عقاید این گروه را در وحدت وجود چنین توصیف کرده است: «این طایفه می‌گویند وجود عین واجب است و قابل تجزّی و انقسام نیست و منبسط شده است بر هیاکل موجودات و ظاهر کشته در همه موجودات و خالی نیست از او شیئی از اشیاء بلکه حقیقت و عین اشیاء اوست و امتیاز در میان اشیاء به تقیدات و تعینات اعتباریه است به دلیل عقلی و نقلی امّا عقلی گویند جائز نیست آنکه اللّه تعالی عدم یا معدوم باشد و آن ظاهر است و دیگر آنکه نتواند ماهیّت با وجود باشد اعمّ از اینکه وجود قید باشد یا علّت اوّلی مستلزم ترکیب و ثانی مستلزم احتیاج است و هیچ‌یک لایق واجب نیست، پس معلوم شد که واجب‌الوجود باید وجود باشد و وجود خاص نمی‌تواند باشد چه اگر خصوصیت خاص یا مطلق واجب باشد عرض لازم می‌آید و اگر معروض فقط باشد احتیاج است چه

بدیهی است که مقیّد محتاج به مطلق است و لازم می‌آید از ارتفاع هر وجود خاص وجود واجب، پس باقی ماند اینکه حق تعالی وجود مطلق باشد، و نیز گفته‌اند که وجود از سه بیرون نیست: اوّل وجود بشرط شیء، دویم: وجود بشرط لاشیء، سیم: وجود لابشرط شیء، و اطلاق هیچ‌یک از این اقسام بر واجب تعالی جائز نیست، امّا عدم اطلاق اوّل که ما خود بشرط شیء است از برای‌آنکه دو محذور لازم می‌آید: اوّل آنکه لازم می‌آید که حق‌تعالی مرکب از شرط باشد و مشروط این وجود به ادلّه عقلیه و نقلیه باطل است. دویم آنکه هرگاه مرکب باشد از شرط و مشروط لازم می‌آید که قبل از وجود واجب دو امر موجود باشد، زیرا که بالضروره اجزاء مرکبه می‌باید قبل از ترکیب موجود باشد و آن نیز باطل است، زیرا که حق‌تعالی قبل القبل فی ازل‌الآزال است، امّا عدم اطلاق وجود به قسم ثانی که عبارت از وجود بشرط لاشیء باشد از برای‌آنکه هرچند بر تقدیر جواز ترکیب در ذات واجب‌الوجود لازم نمی‌آید، امّا می‌گوییم امری یا اموری که به انعدام آن شرط واجب موجود باشد یا عدم آن ذاتی است یا عارضی و بر هر دو تقدیر اطلاق این قسم وجود نیز صحیح نیست، امّا بر تقدیر اوّل برای‌آنکه لازم می‌آید که قبل از وجود واجب تعالی امری موجود باشد و بعد از عدم آن امر واجب‌الوجود تحقّق به هم رساند، و بطلان این امر واضح‌تر از فرض اوّلی است، امّا بر تقدیر ثانی بطلان آن بطریق اولی ثابت است و امّا عدم جواز قسم ثالث که عبارت از وجود لابشرط شیء باشد از برای‌آنکه ارباب این اصطلاح اراده نمی‌کنند از این امر مگر امر ذهنی که از برای آن تحقّق در خارج نباشد و فساد اطلاق آن نیز بر واجب تعالی بدیهة معلوم است، پس اطلاق اقسام ثلاثه بر واجب‌الوجود جائز نیست بلکه او را وجود من حیث هو نامند و از تقیید به اطلاق با تقید کلّیه یا جزئیه یا عموم یا خصوص یا وحدتی که آن وحدت زاید بر ذات او باشد مبرّا و منزّه است و کثرت مفهومات ذهنیه و خارجیه و غیر آنها نیست، بلکه آنها از لوازم ظهورات

اویند و به حسب مراتب و مقامات اوست ظاهراً مطلق و مقیّد و عام و خاص و کلّی و جزوی و واحد و متعدّد به غیر از آنکه حاصل شود در ذات و حقیقت او و اوست محیط بر اشیاء بلکه عین اشیاء اوست و اشیاء عبارت از ظهور تجلّیات اویند و هر مرتبه از مراتب او علماً او عیناً واسطه میان وجود و عدم نیست و او وجود مطلق است و وجود عبارت از ذات بذاته حق تعالی است و اوست که در مزایای ممکنات و صفات تجلّی نموده و این مزایای متعدّده قادح در وحدت حقیقت آن نیست چنان‌که ظهور خورشید بر روزن‌های متعدّد به هیئت مختلفه در آبگینه‌های متعدّده قدح در وحدت بودن خورشید نیست، بلکه تعیین او به ذات اوست به این معنی که زاید بر ذات او چیزی باشد نیست لا موجود الّا اللّه بل لا موجود و لاشیء فی الحقیقة الّا اللّه، و اوست ظاهر شده به‌صورت اشیاء و کمالات او در اشیاء ظهور نموده و اوست که به‌صورت مختلفه و هیئت متکاثره و الوان متغایره در مجرّدات و مادیات ظهور نموده و موجود و شیء و حقیقت اوست و غیر وجود و حقیقت ذات او نیست، امّا دلیل نقلی از آیات و اخبار بسیار است از آن جمله قوله تعالی «هُوَ الْأَوَّلُ وَ الآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ» و ایضا فرموده «وَ ما رَمَیتَ إِذْ رَمَیتَ وَ لکنَّ اللَّهَ رَمی» و ایضاً فرموده «إِنَّ الَّذِینَ یبایعُونَک إِنَّما یبایعُونَ اللَّهَ یدُ اللَّهِ فَوْقَ أَیدِیهِمْ» و در ادعیه آمده که «اللّهمّ انت الأوّل فلیس قبلک شیء و انت الآخر فلیس بعدک شیء و انت الظّاهر فلیس فوقک شیء».

و ایضا در معنی آیه کریمه «و هو بِکلِّ شَیءٍ مُحِیطٌ» گویند که احاطه ذاتی است نه احاطه صفاتی رباعی:

هر نقش که بر تخته هستی پیداست   آن صورت آن‌کس است کاین نقش آراست
دریای کهن که برزند موجی نو   موجش خوانند و در حقیقت دریاست

راقم گوید که صاحبان این عقاید در ایران و سایر بلدان بسیار دیده و به صحبت جمعی کثیر از این جماعت رسیده و در این باب فصول و ابواب بسیار از ایشان شنیده که ذکر همه به طول انجامد».[۱]

وحدت وجود ملاصدرا و مخالفت فقها با آن

ملاصدرا به علّت عقیده وحدت وجود که بر اساس عقیده اصالت وجود به آن رسیده بود مورد طعن و اذیت و آزار علمای وقت خود قرار گرفت. مناسب است در اینجا به این نکته نیز اشاره کنیم که موضوع وحدت وجود از جمله عقاید صوفیه در جهان اسلام شناخته می‌شد و علی‌رغم اختلاف دیدگاه ملاصدرا و صوفیه در کیفیت وحدت وجود حساسیت خاصی نسبت به این عقیده در میان علمای شیعه در عصر صفوی بوده و این اعتقاد را با کفرگویی برابر می‌دانسته‌اند. علمای صوفیه از اهل‌سنت به‌ویژه پس از ابن عربی این دیدگاه را ترویج می‌کرده‌اند و آثار فراوانی درباره آن می‌نگاشتند که البته بسیاری از فقهای اهل‌سنت نیز با این پدیده به‌شدت مخالفت می‌کردند و ردیه‌هایی بر آن آثار می‌نگاشتند.

عزیز الدین نسفی و وحدت وجود

عزیز الدین نسفی از صوفیان قرن هفتم هجری علمای دینی را در موضوع وحدت وجود به چهار دسته تقسیم کرده است: اهل شریعت، اهل حکمت و اهل وحدت. به گفته وی اهل وحدت خود به دو فرقه تقسیم می‌شوند، فرقه‌ای که وجود را یکی می‌دانند و فرقه‌ای که وجود را به وجود حقیقی و خیالی تقسیم می‌نمایند. اینان وجود حقیقی را خدا و وجود خیالی را جهان می‌نامند. نسفی این گروه را از قول

---

[۱] زین العابدین بن اسکندر شیروانی، *بستان السیاحة*، تهران، احمدی، ۱۳۱۵ش، ص ۳۲۷-۳۲۸.

دیگران سوفسطائیه می‌نامد. از این چهار گروه دو گروه اول به دو موجود قائل‌اند که یکی قدیم است و دیگری حادث. نزد اهل شریعت موجود قدیم و حادث، خدا و جهان نام دارد و نزد اهل حکمت واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود. بین این دو موجود بینونت و تفاوت است، اما اهل وحدت وجود را یکی بیش نمی‌دانند و باطن آن وجود را نوری می‌دانند که نامحدود و نامتناهی است و جان عالم است. جهان مظهر این نور است و وصول بدان نور ممکن است و رسیدن به آن نور «فنا در توحید» است. تا این جای مطلب را از سخنان عوام اهل وحدت می‌شمرد و می‌گوید خواص به اصل وجود که وحدت صرف است رسیده‌اند و از ملک و ملکوت گذشته و به جبروت نائل شده‌اند. نسفی وجود را چون دریایی می‌داند کهن که نقش‌های نو به نام موج می‌زند، اما موج همان دریاست و از او جدا نیست.[1]

نسفی در تبیین نظریّه وحدت وجود نزد صوفیه می‌نویسد: «بدان که اهل وحدت می‌گویند که وجود یکی بیش نیست و این وجود خدای تعالی‌وتقدس است و به‌غیراز وجود خدای وجود دیگر نیست و امکان ندارد که باشد و دیگر آن می‌گویند که اگر چه وجود یکی بیش نیست، اما این یک وجود ظاهری دارد و باطنی هم دارد. چون این مقدّمات معلوم کردی اکنون بدان که اهل وحدت می‌گویند که باطن این وجود یک نور است و همین نور است که جان عالم است و عالم مالامال این نور است، نوری است نامحدود و نامتناهی و بحری است بی‌پایان و بی‌کران، حیات و علم و ارادت و قدرت اشیا از این نور است. بینایی و شنوایی و گویایی و گیرایی و روایی اشیا از این نور است، بلکه خود همه این نور است و اگرچه صفات و افعال و اسامی اشیا از این نور است، اما این نور یکی بیش نیست و افراد موجودات به‌یک‌بار مظاهر این نورند.

---

[1] نسفی، *زبدة الحقایق*، ص ۳۹-۴۰.

هر یک دریچه‌اند و صفات این نور از این جمله دریچه‌ها بیرون تافته است. این نور اول و آخر ندارد و فنا و عدم را به وی راه نیست. دریچه‌ها نو می‌شوند و کهنه می‌گردند و به خاک می‌روند و از خاک باز می‌آیند. خود می‌آیند و خود می‌رویند و خود می‌زایند و هر یک آنچه ما لابد ایشان است تا به کمال خود رسیدن با خود دارند».[1] در مکتب وحدت وجود رابطه موجودات نسبت به حق‌تعالی این است که هیچ یک بر دیگر تقدم‌وتأخر ندارند و نسبت وجودات با حق‌تعالی همانند نسبت مداد است به هر یک از حروف و به همین دلیل گفته‌اند: از تو تا به خدای راه نیست نه به طول و نه به عرض، اما نسبت موجودات با یکدیگر نسبت تقدم‌وتأخر و گذشته و ماضی و سایر نسبت‌ها برقرار است.

مقابله فقهای عصر با دیدگاه وحدت وجود ملاصدرا

فقها و فلاسفه اهل‌سنت هر دو جبهه‌ای قوی علیه تعالیم صوفیه و به‌ویژه وحدت وجود تشکیل داده بودند، زیرا صوفیه جماعتی بودند که اساس کار آنها در عمل مبتنی بر مجاهدت مستقل فردی و در علم بر معرفت مستقیم قلبی بوده است. بعضی از آنها با وجود اعتقاد به ارتباط بلاواسطه با حق و در عین اتکا بر کشف و شهود شخصی متابعت از شریعت را به منزله مقدمه و شرط راه لازم می‌شمرده‌اند و در جاهایی که کارهایشان با ظاهر شریعت موافق نمی‌بوده است یا ظاهر شریعت را تأویل می‌کرده‌اند و یا طرز کار خود را به‌نوعی توجیه می‌نموده‌اند، لیکن به سبب استقلالی که در عمل به طریقت خویش داشته‌اند هم متشرعه که اهل‌سنت و جماعت بوده‌اند خود را از آنها کنار می‌کشیده‌اند و هم علما که اهل معرفت عقلی و استدلالی بوده‌اند آنها را گمراه می‌شناخته‌اند.[2]

---

[1] نسفی، *زبدة الحقایق*، ص ۷۳.

[2] زرین کوب، غلامحسین، *ارزش میراث صوفیه*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۸ش، ص ۳۳.

برخی از صوفیان راه بین انسان و خدا را به طریق طولی می‌دانسته‌اند و اینان کسانی بوده‌اند که به حکمت عقلی گرایش داشتند. به عقیده این گروه نسبت هر فردی از افراد موجودات با خداوند خویش همان نسبت است که هر مرتبه‌ای از مراتب درخت با تخم درخت دارد و گروهی دیگر از صوفیه خدا را در همه چیز می‌نگریستند و می‌گفتند که راه انسان با خدا به طریق عرض است و نسبت هر فردی از افراد موجودات با خدای همچنان است که نسبت هر حرفی از حروف نامه با کاتب آن، و گروه سوم از صوفیه کسانی بودند که مشرب وحدت وجود داشتند و می‌گفتند: در واقع بین انسان و خدا هیچ راه نیست، نه به طریق طول و نه به طریق عرض، زیرا وجود یکی است و انسان و خدا از یکدیگر فاصله‌ای ندارند تا بین آنها فرض وجود راه لازم آید.[۱] این تفکیک بین گروه دوم و سوم که عبدالحسین زرین‌کوب در کتاب *ارزش میراث صوفیه* آورده است در واقع دو گروه نیست، بلکه یک گروه است به بیانی که گفته می‌شود. صوفیه وحدت وجودی دو نسبت بین انسان و خدا ازیک‌طرف و نسبت بین موجودات از طرف دیگر قائل هستند و این دو حیثیّت با یکدیگر اختلاف دارد. اگر نسبت بین خدا و موجودات را مشاهده کنیم وجودات هیچ یک بر دیگری مقدم و مؤخر نیست و همچون حروف کاتبت به مداد هستند و نسبت انسان با خدا نه به طول است و نه به عرض، و نسبت بین موجودات با یکدیگر نسبت تقدم‌وتأخر مانند علیت و معلولیت و گذشته و آینده و جوهر و عرض و مانند آن اعتبارات است، بنابراین به اختلاف نسبت احکام مختلفی بین موجودات با یکدیگر و بین آنها و حق‌تعالی برقرار است.[۲]

---

[۱] مصدر پیشین، ص ۳۱.

[۲] مراجعه شود به: عزیز الدین نسفی، *زبدة الحقایق*، ص ٧٤.

شاعران برجسته‌ای از شعرای صوفی‌مشرب چون جلال‌الدین بلخی در ترویج مکتب وحدت وجود نزد صوفیان و کشاندن چنین مبحثی در لسان عامه نقش مؤثری داشت. او با رنگ قرآن و حدیث به وحدت وجود توانست مذاق مسلّمین را با این گونه مفاهیم آشنا سازد و آن را در میان عوام نیز با بهترین اسلوب بیان کند. او در مقدمهٔ دفتر اول *مثنوی معنوی* خلاصه‌ای از اصول عقاید و امهات مسائل نو افلاطونیان را در وحدت وجود تبیین کرده است. او می‌گوید:

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی　　زاری از ما نه تو زاری می‌کنی
ما چو ناییم و نوا در ما ز تست　　ما چو کوهیم و صدا در ما ز تست
ما چو شطرنجیم اندر برد و مات　　برد و مات ما ز تست ای خوش صفات
ما که باشیم ای تو ما را جان جان　　تا که ما باشیم با تو درمیان
ما عدمهاییم و هستیهای ما　　تو وجود مطلقی فانی‌نما

باز در وحدت وجود می‌گوید:

منبسط بودیم یک جوهر همه　　بی‌سر و بی پا بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب　　بی گره بودیم و صافی همچو آب

برخی از محققان اعتقاد دارند که مکتب وحدت وجود متأثر از افکار نوافلاطونیان به جهان اسلام رسوخ کرده است. محمدجواد مشکور می‌گوید: «اگر بهاء الدین ولد پدر مولانا از بلخ و مشرق با پسر نوجوانش جلال‌الدین به مغرب و آسیای صغیر مهاجرت نمی‌کرد و جلال‌الدین در مکتب عرفانی نو افلاطونیان آسیای صغیر که بر اثر نفوذ مسیحیت یونانی‌مآب در آنجا ریشه داشت، پرورش نمی‌یافت، و یا در همان بلاد خراسان مانده بود هرگز شخصیّتی را که بر اثر نفوذ مستقیم یا غیرمستقیم آن مکتب نوافلاطونی یونانی‌مآب در آسیای صغیر پیدا کرد در خراسان و یا دیگر بلاد

پیدا نمی‌نمود و عارفی بی‌نظیر مانند جلال‌الدین رومی در عالم اسلام پیدا نمی‌شد».[۱]

از جمله آثاری که از صوفیان اهل‌سنت بر وحدت وجود نوشته شده است می‌توان به آثار ذیل اشاره کرد: کتاب *نقش الفصوص*، تألیف محیی الدین بن عربی که از *فصوص الحکم* اختصار کرده و عبدالرحمن جامی شرحی به فارسی تحت عنوان *نقد النصوص* نگاشته است،[۲] کتاب *افاضة الجود فی وحدة الوجود*، نوشته ابوالمواهب احمد بن علی بن احمد شناوری مصری معروف به حنائی،[۳] کتاب *تقریب الکلام علی الافهام فی معنی وحدة الوجود*، تألیف عبدالغنی نابلسی دمشقی نقشبندی،[٤] کتاب الظلّ الممدود فی معنی وحدة الوجود، تألیف عبدالغنی نابلسی،[٥] کتاب *ایضاح المقصود من معنی وحدة الوجود*، نوشته شیخ عبدالغنی نابلسی و حاشیه بر آن توسط محمد بن عمر بن عبدالجلیل بغدادی حنفی قادری (د. ۱۱۹٤هـ)،[٦] کتاب *فی وحدة الوجود*، تألیف شیخ محمد بن فضل الله برهانپوری هندی صوفی (د. ۱۰۲۹هـ) و شرح آن توسط خود وی،[۷] کتاب توضیح سبیل الاحسان المحمود و

---

[۱] ابن بی‌بی، یحیی بن محمد، *اخبار سلاجقه روم*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، کتاب‌فروشی تهران، ۱۳۵۰ ش، ص ۱٦۳.

[۲] حاجی خلیفه، *کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

[۳] اسماعیل بغدادی، *ایضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۱، ص ۱۰۸.

[٤] مصدر پیشین، ج ۱، ص ۳۱۳.

[٥] مصدر پیشین، ج ۲، ص ۹۰.

[٦] مصدر پیشین، ج ۱، ص ۱٥۸.

[۷] مصدر پیشین، ج ۱، ص ۲٥۷.

تفضیح الاقاویل بوحدة الوجود، نوشته عبدالرحمن بن علی مرحومی که علیه ابن عربی در *فتوحات مکیه* است،[۱] *رسالة فی وحدة الوجود*، نوشته خلیل السمین طرابلسی صوفی،[۲] کتاب *الطالع الانور لنصرة الاستاذ الشیخ الاکبر*، نوشته شیخ خلیل السمین طرابلسی،[۳] کتاب کلمة الجود فی القول بوحدة الوجود، تألیف احمد بن محمد مدنی معروف به قشاشی،[٤] کتاب مرآة المقصود فی دفع شبهات وحدة الوجود، تألیف میر محمد بن یارمحمد بخاری هندی برهانپوری حنفی،[٥] کتاب *مطلع الجود بتحقیق التنزیه فی وحدة الوجود*، تألیف برهان الدین ابراهیم بن حسن کورانی،[٦] و کتاب *مفتاح وحدة الوجود*، تألیف سیف الله حمیدی.[۷] برخی از مفسران که متأثر از دیدگاه وحدت وجود بودند نیز به تأویل آیات قرآنی بر همین اساس پرداختند که از جمله آنها ابوالفداء اسماعیل حقی بروسوی صاحب *تفسیر روح البیان* بود. او در استانبول در جامع احمدیه مشغول وعظ و ارشاد بود و به بورسه رفت و در آنجا به جهت مذاکره در مسأله وحدت وجود مورد طعن علما قرار گرفت و در سال ۱۱۲۷ هـ در همان‌جا درگذشت. از جمله مخالفان سرسخت وحدت وجود سعدالدین مسعود بن عمر تفتازانی و ملاعلی القاری بودند که *رساله‌ای در وحدة الوجود* در ردّ عقیده ابن عربی نوشته‌اند. تفتازانی در مقدمه این رساله کشف و شهود ابن عربی در وحدت وجود را چنین نقد کرده است: «وان الذوات الممکنات من

---

[۱] مصدر پیشین، ج ۱، ص ۳۳۸.
[۲] مصدر پیشین، ج ۱، ص ۵۷۰.
[۳] مصدر پیشین، ج ۲، ص ۷۷.
[٤] مصدر پیشین، ج ۲، ص ۳۷۹.
[٥] مصدر پیشین، ج ۲، ص ٤٦۱.
[٦] مصدر پیشین، ج ۲، ص ۵۰۰.
[۷] مصدر پیشین، ج ۲، ص ۵۲۸.

الارض و السموات و ما بینهما من الکائنات علی ما ذهب الیه السوفسطائیة سراب و خیال لا حقیقة لها، و یروجون تلک السفسطة النافیة لدین الاسلام و لزوم الاحکام باحالته علی الکشف و یتفوهون بان درجة الکشف وراء طور العقل و انت خبیر با مرتبة الکشف نیل ما لیس له عقل ینال لا نیل ما هو بدیهة العقل محال و لا ینبغی ان یتوهّم ان ذلک من قبیل ما لیس له العقل ینال، بل هو مستحیل و للعقل فی ابطاله تمکن و محال اذ الطریق الیه التصوّر ثم التصدیق بالبطلان و ذلک وظیفة العقل بالبدیهة او البرهان»، یعنی: طرف‌داران وحدت وجود گمان می‌کنند که ذوات ممکنات از زمین و آسمان‌ها و آنچه میان آنها است همچون عقیده سوفسطائیان سراب و خیال است و حقیقتی در آنها نیست، و این سفسطه را که با دین اسلام منافات دارد ترویج می‌کنند و در این حکم به کشف و شهود استناد می‌نمایند و تو می‌دانی که مرتبه کشف زمانی است که عقل توانایی نیل به امری را نداشته باشد و نه وقتی که امری به بداهت عقل محال شمرده می‌شود و گمان نکنید که در این امر وحدت وجود از جمله مسائلی است که عقل به درک آن نتوان باشد، بلکه چنین تفکّری ذاتاً محال است و عقل نیز به محال بودن آن اذعان دارد و توانایی ردکردن آن را دارد، زیرا تصوّر و سپس تصدیق به باطل بودن آن حکم می‌کند و این وظیفه عقل است که یا به بداهت و یا به برهان آن را ابطال نماید».[۱]

ابن تیمیه در فتاوی خود قائلین به وحدت وجود را اتحادیه یعنی قائلین به اتحاد خالق و مخلوقات خوانده و آنان را ائمه کفری دانسته است که قتل آنان واجب است و توبه آنان قبول نمی‌گردد و هر کسی که به آنان منتسب می‌شود و یا از آنان دفاع می‌کند و یا بر آنان مدح می‌نماید و یا کتاب‌هایشان را مهم و باارزش می‌شمارد و یا با

---

[۱] تفتازانی، مسعود بن عمر، *مجموعة رسائل فی وحدة الوجود*، [بی جا]، [بی نا]، [بی تا]، ص ۳.

آنان همکاری نماید و یا بدگویی آنان را ناپسند شمرد و یا عذر آورد که کلام آنان قابل‌فهم و درک نیست باید همگی مورد عقوبت و مجازات قرار گیرند و چون آنان دین اسلام و عقول مردم را به فساد کشانده‌اند قیام علیه آنان از مهم‌ترین واجبات است».[۱]

عبدالغنی نابلسی در کتاب *ایضاح المقصود من وحدة الوجود* می‌گوید که این مسأله توسط بسیاری از علمای قدیم و جدید مورد بحث قرار گرفته است و افراد قاصر و غافل و محجوب آن را ردّ کرده‌اند، اما عرفای اهل تحقیق آن را پذیرفته‌اند و کسانی که آن را رد کرده‌اند معنی و مقصود سخنان قائلین به وحدت وجود را درک نکرده‌اند و معانی فاسدی از آن را برداشت نموده‌اند و چون از جاده حقیقت به‌دور افتاده‌اند ما التفاتی به آنها نمی‌کنیم حال هر کس که می‌خواهند باشند، زیرا ردود آنان از برداشت نادرست از این مسأله نشأت گرفته است و صاحبان بصیرت و عرفای واصلی چون محیی الدین بن عربی و شیخ شرف‌الدین بن فارض و عفیف تلمسانی و شیخ عبدالحق بن سبعین و شیخ عبدالکریم جیلی و مانند آنان به وحدت وجود قائل بودند».[۲]

در میان علمای اهل‌سنت نیز کسانی بودند که به کنه عقیده وحدت وجود بر اساس دیدگاه ابن عربی و صوفیه نرسیده بودند، اما تکفیر را راه‌حل مناسبی برای برخورد با مسائل غامض عقلی و ذوقی نمی‌دانستند. به‌عنوان شاهد مثال به سخن حاجی

---

[۱] ابن تیمیه، *مجموع فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیة*، تحقیق عبدالرحمن بن قاسم، مدینه، وزارة الشؤون الاسلامیة، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ج ۲، ص ۱۳۲؛ مراجعه شود: احمد بن عبدالعزیز القصیر، *عقیدة الصوفیة وحدة الوجود الخفیة*، ریاض، مکتبة الرشد ناشرون، ط.۱، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ص ۷.

[۲] نابلسی، عبدالغنی بن اسماعیل، *ایضاح المقصود من وحدة الوجود*، تحقیق عزة حصریه، دمشق، مطبعة العلم، ۱۳۸۹هـ/١٩٦٩م، ص ۷.

خلیفه در تعریف وحدت وجود اشاره می‌کنیم. او می‌نویسد: «درباره وحدت وجود می‌گویند که برخی واژگان خارج از محدوده عقل بوده و ظاهر آنها مخالف با قول متبادر از نقل است، به همین علّت فتنه‌ای میان مردم در این مسأله روی داده است و برخی، برخی دیگر را تکفیر کرده‌اند و این موضوع دشمنی بین طوائف متعدّد را سبب گردیده است که برخی آن را قبول و برخی دیگر ردّ کرده‌اند و قائلین به آن را تکفیر نموده‌اند، اما باید دانست که بیشتر آنها فهم درستی از سخنان ابن عربی نداشته و با ظن و گمان نسبت‌هایی را به او داده‌اند و آنان دقیقاً نمی‌دانند که مراد وی از آن موضوع چیست و تحقیقی هم در این مورد انجام نداده‌اند، بنابراین نه ردّ آن و نه پذیرش آن قابل‌قبول نیست و مناقشه بر مسأله وحدت وجود سبب تفرقه و دشمنی می‌گردد و حاصلی از آن به دست نمی‌آید».[۱]

نویسنده معاصر محمد راشد در کتاب *اشکالیة وحدة الوجود فی الفکر العربی الاسلامی* معتقد است که مسأله وحدت وجود به حدّ ذاته یکی از مهم‌ترین جریانات فکری در میراث بشری بشمار می‌آید و شایسته است که اندیشمندان آن را در مسیر شکل‌گیری تمدن‌های انسانی و نیز کیهان‌شناختی مورد بحث‌وبررسی قرار دهند، زیرا تمدن بشری بر اساس یک عقیده و دیدگاه نسبت به خدا و جهان و انسان شکل نمی‌گیرد، بلکه تضارب آرا و نظریّات می‌تواند ثمرات بسیاری را برای بشر به ارمغان آورد».[۲]

بنابراین، فقهای شیعه شکی در انتساب عقیده وحدت وجود به صوفیه نداشتند و این عقیده را ابداعی مخالف با اصول مذهب می‌دانستند، گرچه ملاصدرا و پیروان او

---

[۱] حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، ج ۲، ص ۲۲۵.

[۲] راشد، محمد، *اشکالیة وحدة الوجود فی الفکر العربی الاسلامی*، دمشق، ط.۳، ۲۰۰۹م، ص ۹-۱۰.

این عقیده را از مکتب صوفیه متمایز دانستند و شواهدی از ادعیه و روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام برای اثبات مدعای خود آوردند. مکتب اصالت وجود به همین براهین فلسفی خود نیز اکتفا ننمود و تبعات و لوازم این تفکّر به تفسیر آیات قرآنی نیز کشانده شد و مفسرّان وحدت وجودی بنا بر ذوق عرفانی و شهود بر خلاف ظواهر قرآن تأویلاتی نمودند که کمتر در تفاسیر شیعی قبل از ملاصدرا به چشم می‌خورد. مفسرّان وحدت وجودی که متأثر از مکتب و آثار عرفانی ابن عربی (د. ٦٣٨ هـ.) و صدرالدین قونوی (د. ٦٧٣ هـ.) شاگرد و پسرخوانده ابن عربی و ملاصدرا بودند در تفسیر خود آیات قرآنی را بر معنایی مغایر با مفاهیم ظاهری و به‌مقتضای اشارات پنهانی و رمزی تأویل می‌کردند.[۱]

از نظر صوفیه وحدت وجود هم جنبه معرفت‌شناختی به معنی وحدت عارف با معروف و تبدیل اراده عاشق به اراده معشوق است و در تعبیر دیگر وجود همانا یک است و آن یک خدا است و عالم شعشعه ذات اوست. به تعبیر شبستری:

هر آن کس را که اندر دل شکی نیست — یقین داند که هستی جز یکی نیست

جناب حضرت حق را دویی نیست — در آن حضرت من و ما و تویی نیست

شود با وجه باقی غیر هالک — یکی گردد سلوک و سیر و سالک

[۱] مرکز فرهنگ و معارف قرآن، *دایرة المعارف قرآن کریم*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ش، ج۸، ص٢٤٦.

از مسأله وحدت وجود مفاهیم حلول و اتحاد استنباط می‌گردد که علمای دین آن را سخت مورد نکوهش و خصومت قرار داده‌اند و یکی از بواعث تکفیرشدن صوفیان را باید در همین نکته جستجو کرد. وقتی حسین بن منصور حلاج سرود «انا الحق» سرود برداشت فقها این بود که او می‌گوید: من خدایم. بعدها دیگران گفتند که منظور حسین این بوده است که من نیستم، آنچه هست خداست، اما این نوع دفاعیات مؤثر واقع نمی‌شود و همچنان صوفیان و به‌ویژه وحدت وجودیان دچار طعن و لعن هستند و کتاب‌های مشروح و مفصلی در رد و انکار صوفیان نوشته شده است.[۱]

یکی از این مفسّران سلطان محمّد بیچاره بیدختی گنابادی (۱۲۵۱-۱۳۲۷ق) بود که نزد حاج ملا هادی سبزواری حکمت آموخت و چندی با ارادت کامل نزد وی تلمّذ کرد و در حکمت مشاء و اشراق یدی طولی به هم رساند و حواشی بر *اسفار* ملاصدرا نوشت و علوم دیگر مثل ریاضیات و هیئت و نجوم و طب و اسطرلاب و علوم غریبه را نیز آموخت. از آنجا به عتبات‌عالیات مشرّف شده و علوم فقهی را نزد علمایی مثل مرحوم حاج شیخ مرتضی انصاری کسب کرد و اجازهٔ اجتهاد گرفت و در مراجعت بار دیگر در سبزوار به تحصیل حکمت اشتغال ورزید. *تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة* تألیف ایشان است که به زبان عربی نوشته شده و جزو معدود تفاسیر عرفانی شیعه است که کلّ قرآن را دربر می‌گیرد و در آن جمع بین تنزیل و تأویل با رجوع به احادیث مروی از ائمه معصومین علیهم‌السلام شده است. وی قائل به وحدت وجود بر اساس مکتب صدرالمتألهین بود و در این تفسیر عقیده خود به وحدت وجود را چنین بیان می‌کند: «وجود یک حقیقت گسترده‌ای است که دارای مراتب متعدّد می‌باشد، و بر حسب تنزّلات آن حدود بسیاری عارض آن حقیقت می‌شود، و به اعتبار

---

[۱] عزیز الدین نسفی، *زبدة الحقایق*، تصحیح حق وردی ناصری، تهران، طهوری، جاپ دوم، ۱۳۸۱ ش،ص ۲۹-۳۰، مقدمه.

آن حدود ماهیّات متعدّد متباین و متشارک از آن انتزاع می‌شود، ولی با زیادی حدود و ماهیّت‌ها وحدت آن حقیقت شکسته نمی‌شود».[۱]

از فلاسفه معاصر شیعه سید ابوالحسن رفیعی قزوینی چهار تفسیر از وحدت وجود ارائه کرده است که عبارت‌اند از وحدت شخصیّه که حضرت واجب بالذات شخص واحد منحصربه‌فرد در وجود است و برای وجود و مفهوم هستی مصداق دیگری نیست و همه موجودات چون موجی بر دریای هستی می‌باشند، دوم وحدت سنخیه همه وجودات از واجب تا ممکنات در سنخ اصل حقیقت وجود متحد هستند که قول به اشتراک معنوی وجود بر اساس طریقه فهلوییین است، و سوم وحدت شخصیّه وجود است، اما بر خلاف قول اول همه ممکنات را باطل و بیهوده نمی‌داند و این قول ملاصدرا است و چهارم وحدت وجود در نظر است که همه عالم تجلّیات و ظهور او است نه به‌صورت حلول و یا اتحاد و سید ابوالحسن رفیعی به قول چهارم اعتقاد داشته و آن را مطابق با عقل و ذوق و شرع انور دانسته است.[۲]

ملاصدرا در تمامی آثار خود کثرت وجود و موجود را به نحو تشکیکی می‌پذیرد و ضمن پذیرش وحدت شخصیّه وجود همه ممکنات را باطل و بیهوده نمی‌داند، اما همو در جلد دوم اسفار فصل بیست و پنجم[۳] به بعد از مباحث علّت و معلول در اثبات وحدت شخصی وجود و اینکه وجود و موجود منحصر در حق‌تعالی است می‌کوشد و در اینجا ملاصدرا با عرفا صوفیه وحدت وجودی همگام شده و فلسفه را که بنیانش

---

[۱] سلطان علی شاه، محمد بن حیدر، *بیان السعادة فی مقامات العبادة*، تهران، سر الاسرار، ۱۳۷۲ش، ج۷، ص: ۳۲۸

[۲] سید ابوالحسن رفیعی قزوینی، *مجموعه رسائل و مقالات فلسفی*، تصحیح غلامحسین رضانژاد، انتشارات الزهرا (س)، ۱۳٦۷ش، ص ۵۳-٥٦.

[۳] ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۲، ص ۲۸٦ به بعد.

بر تقسیم وجود به وجود واجب و وجود امکانی است معبر وصول به قول صوفیه وحدت وجودی قرار می‌دهد و به این نتیجه می‌رسد که در دار وجود غیر از حضرت حق وجود و موجودی نیست و غیر او جز ظهورات ذات و تجلّیات صفات او نمی‌باشد. شاید وحدت وجود در نظر در مکاشفات روزبهان بقلی شیرازی در کتاب *کشف الاسرار و مکاشفات الانوار*[1] به‌خوبی تشریح شده باشد، هر چند این کتاب هیچگاه به تبیین مکاشفات و معانی استعاری آنها نپرداخته و هر آنچه را که بر قلب وی وارد می‌شده‌اند بیان کرده است، اما درهرحال در بسیاری از مکاشفات و واردات قلبی روزبهان بقلی شیرازی می‌توان آثار وحدت وجود در نظر را مشاهده نمود. وی یکی از مکاشفات خود در وحدت وجود در نظر را چنین توصیف کرده است: «در یکی از مکاشفات در وسط دنیا نوری دیدم که می‌درخشید. آن نور مرا به جنبش و در قرب به حق به جوش‌وخروش درآورد، و چون مدتی گذشت سراپرده غیب را دیدم که پرده از آن برداشته و در خیمه‌های ملکوت باز گردید و حق‌تعالی به وصف عزت و بقا و جلال و جمال برایم آشکار گشت، درحالی‌که خویش را ظاهر ساخته و پنهانی‌های صفاتش را به من شناسانید. از او بها و زیبایی دیدم و بس، نورش بین آسمان و زمین در گردش بود، او را درحالی‌که از هر جانبی توجه داشتم مشاهده نمودم، سپس برایم میدان‌های احدیت را آشکار نمود و در آنها داخل شدم، طوفان وحدانیت مرا ربود و در اقیانوس اولیّت غرقم نمود، پس از آن به خلقت انسانی بازم گردانید، و من به سبب تعارض وارد بشری و احکام دنیایی اندوهگین بوده و در بعضی از کارهای خودم و آنچه از امتحان که پیش می‌آمد و آنچه از مقادیر ازل در زمان‌ها پدید می‌آمد به فکر

---

[1] بقلی شیرازی، روزبهان، *کشف الاسرار و مکاشفات الانوار*، ترجمه محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، چاپ سوم، ۱۳۹۹ش، ص ۵۸-۵۹.

فرورفته بودم، از غیب سینه‌ام فراخی یافت و طبیعت رفت و سرّم از امتحان‌های غیبی رهایی پیدا کرد».

سؤالی که از سید ابوالحسن رفیعی قدس‌سره داریم این است که در شرع انور همه موجودات را مخلوقات باری‌تعالی دانسته و هیچ وحدتی از وحدت‌های چهارگانه بین خالق و مخلوق را قائل نشده است، و قول به تجلّی در حقیقت از نوع معرفت‌شناختی است که تسرّی آن به عالم واقع یک نوع مغالطه است. در آیات قرآنی اشاراتی به آثار خلقت شده است که از طریق آنها به عظمت الهی رهنمون گردیم و وقتی سخن از مظاهر الهی در عالم تکوین می‌گردد منظور تجلّی به معنای فلسفی آن نیست، بلکه موجودات مظهر قدرت و فعل خداوند هستند که ما از آن به ظهور تعبیر می‌کنیم.

سهروردی و اصالت ماهیّت

شیخ شهاب‌الدین سهروردی معروف به شیخ اشراق (د. ٥٧٨هـ) ماهیّت را اصیل و وجود را اعتباری دانسته و دلایلی محکم بر اعتباری بودن وجود اقامه کرده بود، تاحدی‌که ملاصدرا در کتاب *الشواهد الربوبیة*[1] ادلّه سهروردی در اصالت ماهیّت را دقیق و قوی دانسته و گفته است که ردّ ادلّه شیخ اشراق دشوار است. ملاصدرا در این باب می‌گوید: «إن للقائلین باعتباریة الوجود و کونه من المعقولات الثانیة و الاعتبارات الذهنیة حججا قویة سیما ما ذکره الشیخ الإشراقی فی حکمة الإشراق و التلویحات و المطارحات فإنها عسیر الدفع دقیق المسلک و قد هدانا الله سبحانه إلی کنه الأمر و نور قلوبنا بشهود الحق فی هذا المقام و یسر لنا بالهامه و تسدیده دفع هذه الشکوک کلها و قمع ظلمات هذه الوساوس و الأوهام برمتها»، یعنی: «کسانی که قائل به اعتباری بودن وجود و برشمردن آن از معقولات ثانیه و اعتبارات

---

[1] ملاصدرا، *الشواهد الربوبیة*، ص ١٣.

ذهنی هستند دلایل محکمی بر آن اقامه کرده‌اند، به‌ویژه شیخ اشراق در کتاب *حکمة الاشراق* و کتاب *التلویحات و المطارحات* که به‌سختی می‌توان آنها را ردّ کرد و آن براهین از نظر اسلوب دقیق هستند، و خداوند ما را به کنه حقایق هدایت کرد و قلوب ما را در این مقام به شهود حق روشن گردانید و با الهام و تأیید خود راه را برای ما در درک و فهم حقیقت مطلب و دفع شکوک و کوبیدن ظلمات این وساوس و اوهام هموار فرمود».

قطب‌الدین محمود شیرازی (۷۱۰-۶۳۴ ق)، طبیب، ریاضی‌دان، منجم، فیزیک‌دان، فیلسوف، مفسر و عالم بزرگ ایرانی در قرن هفتم قمری و از شاگردان خواجه نصیرالدین طوسی و صدرالدین قونوی در اعتباری بودن وجود چنین می‌گوید: «وجود امری اعتباری است، پس نفس ماهیّت از فاعل باشد، و چون ظلّی باشد از آن، و ممکن نباشد کی ظلّ اکمل و اتمّ باشد از ذو الظلّ».[۱]

میرداماد و اصالت ماهیّت

میرزامحمد تنکابنی با عباراتی پرطمطراق وی را چنین توصیف کرده است: «سید محمد بن محمد معروف به میرداماد و میرمحمد باقر (د. ۱۰٤۱هـ) از نوابغ روزگار در منطق و حکمت و کلام و در علم لغت گوی از میدان صاحب *قاموس* و *صحاح* ربوده و در علوم عربیت حیاصت علوم ارباب ادب نموده و در فصاحت و بلاغت و انشاء و انشاد و نظم و نثر سرآمد اهل زمان و در منطق و حکمت و کلام مسلّم علماء اعلام و در حدیث و فقه فایق بر همگنان و در علم رجال از اکامل رجال و در علم ریاضی به جمیع اقسام متفرّد و وحید در مقال و در علم تفسیر قرآن اعجوبه زمان و از شاگردان خال مفضال مرکز دایره و کره افضال شیخ عبدالعالی بن عبدالعالی کرکی است و از

---

[۱] قطب الدین شیرازی، *درة التاج*، ص ۷٦٦.

او اجازه داشته و شیخ اسدالله کاظمینی در *مقاییس* گفته که او اجازه از شیخ حسین بن عبدالصمد والد شیخ بهائی نیز داشته و خود از مشایخ اجازه ملاصدرا است و در مفاخرت و همین بس که مانند ملاصدرا فاضلی فرید و وحید ابجدخوان محفل افاضت و انجمن افادت آن بزرگوار است و در علم حروف و نحو آن در غایت اشتهار بلکه در همه علوم کالشمس فی رابعة النهار است و آن جناب خود را معلم می‌دانست و لذا در بعضی تألیفات خود می‌گوید: قال شریکنا فی التعلیم ابونصر الفارابی و اگر قولی از بهمنیار بخواهد نقل کند می‌گوید: قال تلمیذنا بهمنیار و میر آن کسی است که ملا عبدالله تونی گفته بود که امروز بر علماء فخر کن و بگو کلام میر را فهمیدم».[۱] تألیفات آن بزرگوار بسیار است از آن جمله *صراط المستقیم* و شاعری در وصف آن گفته: صراط المستقیم میرداماد مسلّمان نشنود کافر مبیناد، و *حبل المتین* در حکمت و فقه و *شرح نجات* و *حواشی بر کافی* و *حواشی بر فقیه* و *حواشی بر صحیفه کامله سجادیه* و *رساله در نهی از تسمیه مهدی علیه‌السلام* و کتاب *عیون المسائل* و کتاب *خلة الملوک* و کتاب *تقویم الایمان* و کتاب *افق المبین* و کتاب *رواشح سماویه* و کتاب *سبع شداد* و کتاب *ضوابط الرضاع* و کتاب *ایماضات و تشریفات* و کتاب *شرح استبصار* و *رساله* در این که منتسب به امّ به‌سوی هاشم از سادات محسوب است و می‌توان به او خمس داد و *نبراس الضیاء* در مسئله بداء. تنکابنی حکایت جالبی را درباره تکفیر ملاصدرا و عدم تکفیر میرداماد با استناد به خوابی چنین نقل کرده است: «گویند: ملاصدرا میرداماد را در خواب دید و از او سؤال کرد که مردم مرا تکفیر کردند و شما را تکفیر ننمودند با اینکه مذهب من از مذهب شما خارج نیست، میرداماد در جواب گفت که سبب آن است که من مطالب حکمت را چنان نوشته‌ام

---

[۱] میرزا محمد تنکابنی، *قصص العلماء*، ص ۳۳۳.

که علما از فهم آن عاجزند و غیر اهل حکمت کسی آن را نمی‌تواند فهمید و تو مطالب حکمت را مبتذل کردی و به نحوی بیان کردی که اگر ملا مکتبی کتاب‌های تو را ببیند مطالب آن را می‌فهمد و لذا تو را تکفیر کردند و مرا تکفیر ننمودند».[۱]

در اینکه کیفیت نگارش آثار میرداماد بسیار پیچیده بوده و احتمالاً فضای سنگین فقهای عصر صفوی در این تعقید نویسی نقش داشته است جای تردید نیست، اما نوک حمله به ملاصدرا موضوع وحدت وجود بوده است که این مطلب به میرداماد منتسب نبوده و اهل تکفیر سنخیت بین ذات باری‌تعالی و مخلوقات و وحدت وجود را با توحید منافی می‌دانستند و او را تکفیر کردند، اما میرداماد از چنین اتهاماتی مبرّا بوده است و نکته دوم آن که نوشته‌های ملاصدرا از فصاحت و بلاغت زیادی برخوردار بوده و او برای تبیین نظریّات ابداعی خود به مغلق‌گویی روی نیاورده بود و به همین علّت بعید به نظر می‌رسد که ملّا مکتبی‌های دوران تنکابنی هم بتوانند عمق دیدگاه‌های ملاصدرا را درک کنند.

پس از شیخ اشراق میرداماد که استاد علوم عقلی ملاصدرا بوده است اصالت ماهیّت و اعتباری بودن وجود را در حق موجودات ممکن اثبات کرده بود. به عقیده وی وجود در عالم واقع زائد بر ماهیّت نیست و وجود هر چیزی نفس تحقّق خارجی یا ذهنی همان چیز به شمار می‌آید و معتقد بود که وجود مفهومی مصدری دارد که از وجودات خارجی در ذهن انتزاع می‌شود و به همین علّت اعتباری است. عبارت میرداماد[۲] در کتاب *القبسات* چنین است: «انّ وجود الشیء فی ایّ ظرف و وعاء کان، هو وقوع نفس ذلک الشیء فی ذلک الظرف» و «الوجود فی الاعیان هو نفس صیرورة الشیء

---

[۱] مصدر پیشین، ص ۳۳۵.

[۲] محمد باقر بن محمد میرداماد، *القبسات*، تحقیق مهدی محقق، دانشگاه تهران، ۱۳۷٤ش، ص ۳۷.

فی الاعیان، لا ما بالاتّصاف به یصیر الشیء فی الاعیان، و کذلک الوجود فی الذهن هو نفس وقوعه فی الذهن، و وجود کلّ عرض هو وجوده فی موضوعه، و وجود الوجود هو وجود موضوعه. و الشیء المعلول نفس ذاته و ماهیّته مجعولة الجاعل جعلاً بسیطاً، و الوجود حکایة جوهر ذاته المجعولة بالفعل»، یعنی: «وجود شیء در هر ظرفی از ذهن یا خارج همان تحقّق همان شیء در آن ظرف است و وجود در اعیان همان نفس تحقّق آن شیء در اعیان است و نه این که شیء با اتصاف به وجود در اعیان شیء شود و وجود در ذهن نیز همان وقوع آن در ذهن است و وجود هر عرضی همان وجودش در موضوعش است و وجودِ وجود همان وجود موضوع است و شیء معلول همان نفس ذات و ماهیّتش است که جاعل آن را به جعل بسیط ایجاد کرده است و وجود حکایت از جوهر ذاتی می‌کند که بالفعل جعل شده است».

میرداماد وجود را امری زاید بر ماهیّت در اعیان خارجی نمی‌داند، بلکه وجود هر شیء نفس تحقّق خارجی و یا ذهنی آن شیء است و البته به عقیده وی وجود حقیقتی ماورای مفهوم مصدری ندارد و امری اعتباری و انتزاعی صرف است.[۱]

علی‌رغم اینکه میرداماد بر اساس قواعد عقلی اصالت را به ماهیّت داده است، اما در شأن حق‌تعالی تخصیص قائل شده و معتقد است که حق‌تعالی ماهیّت ندارد، بلکه او وجود صرف است و قول به اصالت ماهیّت را در ممکنات وجودیه دانسته است. به اعتقاد وی ماهیّت معروض و وجود عارض بر آن است و وجود در مرتبه ذات ماهیّت ممکن اخذ نمی‌شود، بنابراین جهت موجودیّت ممکن به‌حسب عقل متأخر از جهت ماهیّت و ذات آن می‌باشد، ولی این مرتبه موجودیّت حق همان مرتبه ذات و تقرّر آن حقیقت است و اختلاف جهت و ترکیب از جهت وجدان و فقدان در حق وجود ندارد،

---

[۱] جلال الدین آشتیانی، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ش، ج ۱، ص ٦٥.

لذا حقیقت حق وجود صرف غیر محدود و غیر مقیّد به حدود عدمیّه است، لذا وجود و علم و قدرت و اراده و آنچه که کمال از برای او محسوب شود عین ذاتش است.[1] این دوگانگی در اصالت وجود حق‌تعالی و اصالت ماهیّت در ممکنات وجودی چالشی برای براهین میرداماد در اثبات اصالت ماهیّت بشمار می‌آید و اگر بخواهیم این چالش را تبیین کنیم باید بگوییم که اگر تحقّق خارجی وجود مستلزم محال است باید حق‌تعالی نیز دارای ماهیّتی باشد که مخالف با سنخ و حقیقت وجود است و قول به دو سنخ متفاوت و دو اصل در حقیقت بسیطه با توحید وجودی او سازش ندارد و براهین اثبات اصالت ماهیّت بر اساس دیدگاه میرداماد چنین لازمی را بر نمی‌تابد و او قائل به اصالت یک چیز و نه دو حقیقت است. اگر بخواهیم از میرداماد دفاع و آن چالش را پاسخ دهیم می‌توانیم بگوییم که به‌کارگیری وجود صرف در مورد حق‌تعالی سهوی از وی بوده است و منظور او از وجود صرف همان حقیقت و ذات حق‌تعالی است که ماهیّته انیّته، یعنی ماهیّت او عین حقیقت او است و بدین ترتیب دوگانگی در ذات منتفی می‌گردد.[2]

---

[1] همانجا، ج ۱، ص ٦٨.

[2] در این قاعده فلسفی درباره ذات باری تعالی که ماهیّته انیّته فیلسوفان مسیحی قرون وسطی نیز عقیده مشابهی داشتند. فیلسوفان قرون وسطی بر آن بودند که دو قسم موجود است: خدا در یک طرف و مخلوق خدا در طرف دیگر. در یک طرف وجود نامتناهی است که وجودش بنفسه و ضروری یا واجب و بذاته و نامخلوق است و در طرف دیگر موجود متناهی قرار دارد که وجودش بالغیر و ناضروری و مخلوق و مرکب از فعل و قوه است. به عقیده آنان ذات و ماهیّت با وجود بنفسه اتحاد دارد، یعنی ماهیّته انیته، به عبارت دیگر ماهیّت خداوند عین وجودش است و حال آنکه در موجودهای مخلوق مرکب میان ذات و وجود تمایز وجود دارد و توماس آکوئینی نیز بر همین عقیده بود. مراجعه شود به: ژان وال، *بحث در مابعد الطبیعه*، ص ١٤٢.

ملا عبدالرزاق لاهیجی و تردید در اصالت ماهیّت یا اصالت وجود

ملا عبدالرزاق لاهیجی قمی (د. ۱۰۷۲هـ) که از اعاظم تلامیذ ملاصدرا و از مهم‌ترین محققان عصر خود در حکمت مشاء و اشراق و علم کلام بوده است در قول به اصالت ماهیّت یا اصالت وجود مردّد بوده است. ولی قلی شاملو در کتاب *قصص الخاقانی* به‌اختصار او را چنین توصیف کرده است: «از جمله حکماء برهان آفرین، افلاطون قرین، حضرت مولانا عبدالرزاق است که فیما بین حکما و علما در دانایی طاق و در فضیلت مشهور آفاق است. جناب معظم الیه لاهیجی الاصل و در فنّ حکمت‌دانی از اجلّه حکماء عصر صاحبقرانی است. در علم شعر نیز که شمه‌ای از کمالات اوست زبردست است. تخلّص آن مرتاض در سخنوری فیاض است. ابیات مدوّن ایشان از آنچه به نظر این ذرّه احقر رسیده از بیست هزار متجاوز است. اکثر اوقات آن قدوه اهل کمال در دار المؤمنین قم به سر می‌برد و به کار تصنیف و تألیف اشتغال داشت. از جمله تصانیف آن کاشف غوامض کلام حکماء قدیم و جدید شرحی است موسوم به *شوارق الالهام* بر تجرید و کتاب دیگر به عبارت فارسی موسوم به *گوهر مراد* مشتمل بر نکات حکمت، فکیف رساله‌ای دیگر موسوم به *سرمایه ایمان*».[۱]

محمد بن سلیمان تنکابنی در باره این تردد ملا عبدالرزاق در اظهارعقیده واقعی خود نسبت به امهات مسائل فلسفی می‌نویسد: «ملاصدرا شاگردان بسیاری داشته از آن جمله ملاحسن فیض و از آن جمله شیخ حسین تنکابنی که حاشیه بر خفری بر *الهیات شرح تجرید* نوشته است و از آن جمله ملا عبدالرزاق لاهیجی است که ملقب به فیاض است و صاحب کتاب *شوارق شرح تجرید* است و صاحب کتاب *گوهر مراد* است و سرمایه ایمان در اصول‌دین از او است و حواشی بر شرح جدید تجرید و

---

[۱] شاملو، *قصص الخاقانی*، ج ۲، ص ٤٣-٤٤.

مذهبش نزدیک‌تر به اطوار شرع است چنان که از کتاب گوهر مرادش بر می‌آید و آیا به جهت تقیه بود یا غیر خدا می‌داند». ملا عبدالرزاق در کتاب *گوهر مراد* از اصالت ماهیّت در مقابل اصالت وجود دفاع کرده است.[۱] صاحب کتاب *روضات الجنات* کتابی موسوم به *الکلمات الطیبة* را به ملا عبدالرزاق لاهیجی نسبت داده است که مؤلف در آن به محاکمه بین میرداماد و ملاصدرا در اصالت ماهیّت یا وجود پرداخته است.[۲]

وی در دورانی می‌زیسته است که استادش ملاصدرا برای آرای خاص در وحدت وجود به‌شدت مورد هجوم بوده است و بسیاری در عقیده وی به اصالت وجود یا ماهیّت تردید کرده‌اند. گرچه نگارنده با اصالت وجود بر اساس دیدگاه ملاصدرا موافق نیستم و وجودت وجود را بر همین اساس قائل نیستم و به تفکیک عالم خلق از خالق اعتقاد دارم، اما به‌هیچ‌وجه با ظلّم و ستمی که بر اندیشمندان راستینی چون ملاصدرا و ملامحسن فیض کاشانی به علّت اعتقاد به وحدت وجود روا داشته شده است موافق نمی‌باشم و آن را مانع توسعه فکری و عقلانی در جامعه ایرانی می‌دانم.

برای اینکه با کیفیت برخورد علمای متعصب قشری با فیلسوفان متأله زمان خود بیشتر آشنا شویم و دریافت‌های عقلانی خود از سخنان بزرگان را مطابق با اندیشه‌های آنان به قطع و یقین نپنداریم و آنان را به انواع تهمت‌ها متهم نسازیم به داستانی از تکفیر ملاصدرا و ملامحسن فیض کاشانی اشاره می‌کنیم. در دارالسلطنه اصفهان یکی از اعاظم و مشاهیر عرفا ملا محراب بود و می‌گویند که کشف از مغیبات می‌نموده است. زمانی ملا محراب به زیارت حضرت سید الشهداء علیه‌السلام

---

[۱] محمد بن سلیمان تنکابنی، *قصص العلماء*، تهران، انتشارات علمیه اسلامیه، ص ۳۳۱.

[۲] محمد باقر خوانساری، *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*، تحقیق اسدالله اسماعیلیان، قم، اسماعیلیان، ۱۳۹۰هـ ج ٤، ص ١٩٦.

مشرّف شد، در بالای سر نشست و ملا کاظم هزارجریبی نامی که در علم پایه چندانی نداشت و در بالای سر پیش‌نماز بود با ملا محراب در یک مکان استقرار یافتند. پس از نماز صبح ملا کاظم صوفیه را اسم می‌برد و هر یک را یک تسبیح که صد دفعه باشد لعن می‌نمود، پس یک تسبیح ملاصدرا را لعن کرد و یک تسبیح ملامحسن فیض را لعن کرد، پس از آن یک تسبیح ملا محراب را لعن کرد. ملا محراب از او سؤال کرد که این شخص که او را لعن می‌کنی کیست؟ گفت: ملا محراب اصفهانی است، گفت که چرا او را لعن می‌کنید؟ گفت: به جهت این که او به وحدت واجب‌الوجود قائل است، ملا محراب گفت: الحال که او به وحدت واجب‌الوجود قائل است او را لعن کن تا چنین اعتقادی پیدا نکند. ملامحمد کاظم چون شنیده بود که صوفیه به وحدت وجود قائل هستند پس او فرق میان وحدت وجود و وحدت واجب‌الوجود را نمی‌دانست.[1] کار به جایی رسیده بود که شیخ بهایی قدس‌سره را به علّت این بیت در حلوا و نان سروده است مستحق کفر دانسته‌اند:

کاکل مشکین بدوش انداخته   وز نگاهی کار عالم سخته

گفته‌اند که منظور شیخ بهایی از «کاکل مشکین» تعیّنات است که عارض بر ذات وجود حق شده و این وحدت وجود است و مفاسد آن ظاهر است. همچنین از او اشعاری در کتاب *مفتاح الفلاح* در تفسیر سوره حمد است و در آنجا گفته است که حضرت امام صادق علیه‌السلام یا امام دیگر ایاک نعبد را بسیار تکرار می‌نمود و از آن حضرت از سبب آن سؤال کردند، فرمود که من آن قدر آن را گفتم تا آنکه آن کلام را از قائلش که خدا باشد شنیدم بر طبق شعری است که شیخ محمد شبستری در *گلشن راز* گفته است:

---

[1] مصدر پیشین، ص ۷۱؛ علی جناب، *رجال و مشاهیر اصفهان*، اصفهان، سازمان فرهنگی شهرداری اصفهان، ۱۳۸۵ش، ص ۵۶۷.

روا باشد انا الحق از درختی   چرا نبود روا از نیک‌بختی[1]

ملا عبدالرزاق لاهیجی قمی در کتاب *شوارق الالهام*[2] در اثبات اصالت وجود چنین استدلال کرده است: «أنّ حقیقة الجعل والصدور لا یتضح مع اعتباریة الوجود، لأنّ محصّل ما یتصوّر ویعقل منهما لیس إلاّ الفیضَ، ولا معنی لأن یفیض من شیء ما لا یکون هو أو سنخه فیه، فلا معنی لفیضان ماهیة المجعول من ماهیة العلّة; لأنّ الماهیّات متغایرة ومتباینة موقوفة کلّ واحدة منها علی مرتبتهما غیرُ قابلة للتشکیک والاختلافات بالشدّة والضعف لیمکن اشتمال ماهیة علی ماهیة أُخری أو علی سنخها وشبهها لیعقلَ فیضان الأُخری من الأُولی وما قالوا من أنّ معنی المجعولیة هو أن یجعل الجاعل الماهیة بحیث ینتزع منها الوجود، فلیس بشیء، لأنّ تلک الحیثیة إن کانت اعتباریةً أیضاً، فلا جدوی لها، وإن کانت حقیقة من شأنها أن تفیض عن الجاعل، فلا نعنی بحقیقة الوجود سوی ذلک، لأنّ الشیء الّتی تقول بها لیس فرداً ذاتیاً للوجود المصدری، بل فرد عَرضی له لکون الوجود المصدری وجهاً من وجوهه، وهی متصوّرة لنا بهذا الوجه، لا بکنه حقیقته»، یعنی: «حقیقت جعل و صدور با اعتباری بودن ماهیّت سازگار نیست، زیرا چیزی که از آن فهمیده می‌شود چیزی جز فیض نیست و فیضان ماهیّت معلول از ماهیّت علّت بی‌معنی است، چون ماهیّات متغایر و متباین هستند و هر کدام از آنها در مرتبه خود قرار دارند و ماهیّات غیر قابل تشکیک در شدت و ضعف هستند و ماهیّتی نمی‌تواند مشتمل بر ماهیّت دیگر یا شبیه و هم سنخ آن باشد. اینکه گفته می‌شود: معنی مجعولیت آن است که جاعل ماهیّت را جعل می‌کند به حیثی که وجود از آن انتزاع گردد سخن درستی نیست،

---

[1] مصدر پیشینف ص ٢٤٠.

[2] ملا عبدالرزاق لاهیجی، *شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام*، قم، مؤسّسة الامام الصادق علیه السلام، ج ٥، ص ٢٥٥.

زیرا آن حیثیّت مکتسب از جاعل اگر اعتباری باشد که فایده‌ای در آن نیست و اگر حقیقی باشد که از جاعل افاضه شده باشد ما از حقیقت وجود چیزی جز آن نمی‌شناسیم، زیرا آن وجودی که ما می‌گوییم فرد ذاتی برای وجود مصدری نیست، بلکه فردی عرضی برای او است، چون که وجود مصدری وجهی از وجوه آن است و این حقیقت با چنین مفهومی متصوّر می‌شود و کنه ذات آن برای ما ناشناخته است».

به عقیده وی حقیقت جعل همان افاضه است و فیض شیء امری مباین با مفیض نیست. فیض شیء همان تنزل مفیض است که به‌حسب سنخ ذات و جوهر حقیقت با مفیض متحد هستند و چون سنخیت بین علّت و معلول ضرورت دارد علیت و معلولیت فقط در سنخ وجودات است و نه ماهیّات، و هر ماهیّتی به اعتبار اصل حقیقت و جوهر ذات از ماهیّت دیگر متمایز است و هیچ ماهیّتی مشتمل بر ماهیّتی دیگر نیست و اصل ماهیّت قبول تشکیک نمی‌کند. سپس پرداخته است به ابطال مسلک قائلان به اصالت ماهیّت که بعد از اقرار به این مطلب که ماهیّت اگرچه به‌حسب نفس ذات وجود ندارد و نسبت وجود و عدم و وحدت و کثرت و شدت و ضعف به اصل جوهر ماهیّت متساوی است و همین تساوی را امکان و یا منشأ انتزاع امکان دانسته‌اند، ولی ماهیّات به اعتبار انتساب به جاعل قیوم حیثیّتی اکتساب می‌کند که به اعتبار آن حیثیّت منشأ انتزاع وجود می‌گردد.[۱]

ملا عبدالرزاق لاهیجی در کتاب *گوهر مراد* سه احتمال را در باب کیفیت جعل از واجب تعالی مطرح کرده و خود احتمال اول را انتخاب کرده است که همان اعتباری بودن وجود و اصالت ماهیّت است. وی می‌نویسد: «بدان که هر یک از احتمالات ثلاثه قائل دارد و احتمال اول مذهب محققین است و بیانش آن است که سابقاً

---

[۱] آشتیانی، مصدر پیشین، ج ۱، ص ۲۹۳-۲۹٤.

دانسته شد که وجود نیست مگر مفهوم اعتباری عقلی که در خارج نتواند بود و صادر و محصول بالذات لامحاله عینی است واقع در خارج، پس ماهیّت باشد نه وجود، بلکه چون ماهیّت صادر گردد و واقع گردد در خارج، عقل انتزاع کند از او مفهوم بودن در خارج را که معنی وجود است، پس قایل به جعل وجود اگر از وجود مذکور مفهوم مذکور خواهد بدیهی است لا محاله بطلانش، و اگر گوید که مراد از وجود حقیقتی است در خارج که به ازای مفهوم مذکوره است گوییم: امری در خارج به ازای مفهوم مذکور نتواند بود مگر چیزی که منشأ انتزاع مفهوم مذکور باشد و منشأ انتزاع مفهوم مذکور در ممکنات نیست، مگر ماهیّت ممکن صادر شده به سبب ارتباط و ملاحظه وی با جاعل، پس اگر مراد از حقیقت وجود عین همین ماهیّت صادر شده باشد به سبب آنکه منشأ انتزاع وجود اوست نزاع لفظی خواهد بود، چه مراد ما نیز از مجعولیت ماهیّت همین ماهیّت صادر شده از جاعل است که اخص است از ماهیّت مطلقه و ما آن را حقیقت نام کنیم و اخص از ماهیّت مطلقه دانیم و مباین ماهیّت مطلقه داند و حال آنکه ظاهر است عدم مباینت او با ماهیّت مطلقه و اما بطلان احتمال سوم نیز ظاهر است، چه هرگاه مجعول بالحقیقه اتصاف باشد نه ماهیّت و نه وجود لازم آید که ماهیّت و وجود بلاجعل واقع باشند و چون واقع باشند موجود باشند چه وجود نیست مگر وقوع در خارج و چون موجود بلا جعل باشند مستغنی باشند از غیر در وجود، پس واجب‌الوجود باشند و تعدد واجب لازم آید با آنکه واجب قبول اتصاف به غیر نکند، و اگر گوید: وقوع ماهیّت و وجود بلاجعل لازم نیاید، بلکه هر کدام مجعول باشند به جعل بالعرض و مجعول بالذات نباشند مگر اتصاف، گوییم که هر گاه مجعول بالذات اتصاف باشد و هر کدام از ماهیّت و وجود مجعول به تبعیّت وی، لازم آید که متحقّق و واقع در خارج بالذات نفس اتصاف باشد، پس نفس اتصاف ذاتی باشد و عینی خارجی که صادر شده باشد از جاعل و ما از

ماهیّت نخواهیم مگر ذاتی چنین، پس اتصاف ماهیّتی باشد از ماهیّات و لازم آید که ماهیّت مجعول باشد فی الجمله، و اگر مجعولیت این ماهیّت نیز که اتصاف است راجع شود به مجعولیت اتصاف همین ماهیّت به وجود خود، لازم آید ترتّب ماهیّات غیر متناهیه در هر ماهیّتی از ماهیّات و نیز لازم آید که هر گاه فرض کنی وجود ماهیّتی را موجود از ماهیّت نباشد، بلکه ماهیّت دیگر باشد و در این مقام احتمال رابع است که ظاهراً کسی به آن نرفته است و آن احتمال جعل مرکب ماهیّت است مثل جعل الانسان انساناً الی غیر ذلک و بطلان آن در نهایت ظهور است و شیخ در جواب تلمیذ خود بهمنیار اشاره به ظهور بطلان این احتمال کرده ات حیث قال: الجاعل لم یجعل المشمش مشمشاً، بل جعل المشمش موجوداً، و کسی این عبارت اخیر و امثال این در جایی که ببیند توهّم نکند قائل بودن شیخ را به جعل مرکّب ماهیّت و وجود، چنان‌که مذهب قائلان به مجعولیت اتصاف ات، چه شیخ و سایر محققین مصرّحند به جعل بسیط ماهیّت و به این که هر گاه چنین عبارتی گفته شود مرادجعل ماهیّت است، و اشاره است به آن که وجود امری نیست که محتاج به جعل باشد، و رأی جعل ماهیّت بلکه همین که ماهیّت مجعول شد به همین مجعول شدن موجود می‌شود، پس در موجود گردانیدن ماهیّت همین کافی است که ماهیّت مجعول شود و صادر گردد از جاعل، و چون صادر گردد لا محاله واقع شود در خارج، و همین واقع شدن آن در خارج معنی موجود بودن آن است در خارج».[۱]

ملا عبدالرزاق لاهیجی درباره علّت قائل‌شدن به اصالت ماهیّت چنین گفته است: «ان المراد بکون المجعول هو الماهیة هو نفی توهّم ان یکون الماهیّات ثابتات فی الازل بلاجعل و وجود، ثم یصدر الوجود عن الجاعل او الاتصاف بعد ان یتقن ان

---

[۱] عبدالرزاق بن علی لاهیجی، *گوهر مراد*، تهران، نشر سایه، ۱۳۸۳ش، ص ۲۸۰-۲۸۲.

الماهیة قبل الوجود و الی هذا یؤول مذهب استادنا الحکیم الالهی قدس الله سرّه بجعل الوجود و هو یصرّح بکون الوجود مجعولاً بالذات و الماهیة مجعولة بالعرض علی عکس ما یقوله القوم»، یعنی: «منظور از این که مجعول ماهیّت است برای نفی این توهّم است که ماهیّات از ازل ثابت بوده‌اند، و بعد از یقین به این که ماهیّت قبل از جعل حقیقتی نداشته است وجود یا اتصاف از جاعل صادر می‌گردد و مذهب استاد حکیم الٰهی ما به همین تأویل می‌گردد که ماهیّت جزو ثابتات قبل از جعل وجود نبوده است».[1]

ابراهیمی دینانی در مقاله «اصالت وجود» در *دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی* عبارت ملا عبدالرزاق لاهیجی را چنین ترجمه کرده است: «چون این توهّم از میان رود، از اصالت وجود و اعتباریت ماهیّت پرهیزی نیست، چنان‌که مذهب استاد حکیم الهی ما بوده است»، همان گونه که در ترجمه عبارات ما آمده است لاهیجی هیچ اشاره‌ای به این نکرده است که در صورت نفی این توهّم از اصالت وجود و اعتباریت ماهیّت پرهیزی نیست، گویا دینانی می‌خواسته است دفع این توهّم را دلیلی بر قول به اصالت وجود نزد لاهیجی بداند، درصورتی‌که لاهیجی می‌خواهد بگوید که استادش ملاصدرا در قول به اصالت وجود ماهیّات را ازلی نمی‌داند.

همان گونه که توضیح خواهیم داد بسیاری از منازعات فلاسفه در باب اصالت وجود یا ماهیّت به نزاع لفظی برمی‌گردد. لاهیجی نیز به‌خوبی به این مهم واقف بوده است که آنچه مجعول عاجل در خارج است آن اصیل است، حال اگر مراد از آن حقیقت خارجی را ماهیّت بدانیم منظور از ماهیّت «ما به الشیء هو هو» یا ذات شیء و حقیقت شیء است و نمی‌تواند تعریف ماهیّت در باب جعل «ما یقال فی جواب ما

---

[1] جلال الدین آشتیانی، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، ج ۱، ص ۳۳۶.

هو» یا ماهیّت مطلقه یا مفهوم انتزاعی اعتباری باشد و اگر تعریف ماهیّت را به «ما یقال فی جواب ما هو» بدانیم طبیعتاً چنین مفهوم انتزاعی اعتباری نمی‌تواند مجعول بالذات از طرف جاعل باشد و وجود اصالت خواهد داشت.

ملا شمسا گیلانی و اصالت ماهیّت

شمس‌الدین محمد گیلانی معروف به ملا شمسا از جمله فعالان عرصه علم و ادب و اندیشه است که در قرن یازدهم در حوزه فلسفی اصفهان می‌زیست. ملاشمسا از جمله معاصران و هم‌درسان حکیم صدرالمتألهین شیرازی و از علمای امامیه حوزه فلسفی اصفهان و شاگرد میرداماد است که در مدرسه شیخ لطف‌الله اصفهان درس‌خوانده و ترقی کرده است. وی از مکتب اصالت ماهیّت پیروی می‌کرده و با نفی ترکیب انضمامی وجود با ماهیّت در خارج، وجود را امری انتزاعی دانسته است.[۱] وی معتقد است که ترکیب انضمامی وجود و ماهیّت به تحلیل عقلی است و در خارج تنها یک حقیقت وجود دارد و لازمه ترکیب انضمامی یا تسلسل و یا اصالت دو شیء در خارج است. آشتیانی در ردّ این ملازمه می‌گوید که نفی ترکیب انضمامی نمی‌تواند دلیلی بر اعتباری بودن وجود باشد، و ملا شمسا در این موضوع به شیخ اشراق و میرداماد اقتدا نموده است، زیرا اعتباری دانستن وجود و ماهیّت هر دو غیرقابل‌قبول است و اصالت هر دو در خارج هم محال است، پس چگونه ملاشمسا از نفی ترکیب انضمامی وجود و ماهیّت به اصالت ماهیّت رسیده است؟ آنچه که امر انتزاعی است وجود انتزاعی است نه منشأ انتزاع چون منشأ انتزاع به طور مسلّم باید امری باشد که تحقّق ذاتی آن باشد اگر چه به وساطت در ثبوت. ماهیّت به‌حسب نفس امر انتزاعی است نظیر وجود مفهومی، چون وجود و تحقّق و موجودیّت خارج از ذات ماهیّات

---

[۱] مصدر پیشین، ج ۱، ص ٤٢٣.

است، نتیجه این جعل اگر از سنخ همین مفهوم اعتباری است که این جعل سبب می‌شود مفهومی اعتباری را، این مسلّم است که امر اعتباری از سنخ ماهیّات من حیث هی هی هرگز ملاک موجودیّت نمی‌شود.[۱]

در این عبارات آشتیانی روشن است که ماهیّت بما هی هی امری اعتباری است و ما هم با او عقیده هستیم، ولی اگر تعریف ماهیّت را «ما به الشیء هو هو» بدانیم در آن صورت منظور از ماهیّت حقیقت و ذات شیء است و ذات شیء در خارج چیزی جز وجود متشخص و متعیّن به حدود امکانی نیست، بنابراین اگر قائل شویم که جاعل به جعل بسیط این موجود مقیّد را تحقّق بخشیده و ماهیّت بما هی هی و وجود هر دو انتزاعی از این موجود متشخص هستند چه ایرادی وارد است؟ یعنی اگر ما قائل شویم که هیچ یک از این دو مفهوم اصالت بالذات در خارج ندارند این به معنی نفی حقیقت خارجی نیست و جعل بسیط نیز مرکّب نمی‌گردد، زیرا جاعل به یک جعل آن را تشخص بخشیده است.

ملا رجبعلی تبریزی و اصالت ماهیّت

ملا رجبعلی تبریزی (د. ۱۰۸۰هـ) از حکمای دوره صفوی و معاصر با شاه‌عباس ثانی و از شاگردان میر ابوالقاسم فندرسکی استرآبادی (د. ۱۰۵۰هـ) بود که از فلسفه مشاء و اصالت ماهیّت پیروی می‌کرد و از شاگردان او قاضی سعید قمی و برادرش محمدحسن قمی بودند. محمد رفیع پیرزاده (د. ۱۰۸۰هـ) تقریرات استادش، ملا رجبعلی تبریزی، را در دو جلد ضبط نموده و به ارشاد استاد آن را *معارف الهیه* نام گذاشت که جلال‌الدین آشتیانی آن را در *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران* منتشر کرد. از آثار ملا رجبعلی رساله‌ای است در *اثبات واجب* به فارسی که حاوی چند مسأله

---

[۱] مصدر پیشین، ج ۱، ص ٤٢٤ متن و حاشیه.

مهم فلسفی است که در دیگر آثار ملا رجبعلی تکرار شده است. شاگردان ملا رجبعلی چون ملا عباس مولوی و محمدحسن قمی نیز به همان گونه که استادشان اشتراک معنوی وجود را تقریر نموده است بیانگر مطلب شده‌اند.[۱]

ولی قلی بیک شاملو که از معاصران ملا رجبعلی تبریزی بود در کتاب *قصص الخاقانی* درباره شخصیّت ملا رجبعلی چنین نوشته است: «مولانا حکیم رجبعلی از جمله حکماء برهان آفرین، افصح المتکلمین، اکمل المتبحرین، رئیس المدققین، دستور المحققین، کاشف اسرار نصّ جلیّ، مولانا حکیم رجب علی که اگر در عالم رؤیا ارسطو طریق گفتارش را مشاهده می‌نمودی بی شک و شبهه معلم ثانی را از تعلیم اول دست اعتراض کوتاه بودی، شمه‌ای از کمالات این برگزیده ارباب عرفان آنکه به دیده خرد اسرار آفرینش را ملاحظه نموده و دلیل وحدت حضرت آفریدگار و برهان سرّ کار را به زبان خموشی بی‌منت اظهار به گوش و هوش از خود شنیده. مشارٌ الیه خلف و تبریزی الاصل است. مدت‌ها سیّاح بلاد جهان بوده کسب علم حکمت را به‌قدر طاقت بشریّت در حالت سیاحت نموده و در میدان فضیلت گوی دانش را به‌زور و بازوی فطنت و چوگان همّت از اقران و امثال ربوده شهره آفاق شده‌اند. بعد از تحصیل معنی اجتهاد در ولایت بغداد در قبّه مقبره حضرت مولانا معتکف زاویه ریاضت گشته مدت‌ها به تزکیه نفس سرکش پرداخته‌اند و کار دل حقیقت منزل را بر وفق مدّعا ساخته‌اند. مریدان حضرت مولوی همگی دست ارادت به حضرت حکیم داده مرید سلوک آن سالک مسالک حق گردیده‌اند» و سپس می‌افزاید: «و در دارالسلطنه اصفهان رحل اقامت انداخته‌اند و به‌مقتضای خواهش طبع بلندهمت لوای ترک و تجرید را برافراخته‌اند. اکثر اوقات فرخنده ساعات ایشان

---

[۱] مصدر پیشین، ج ۱، ص ۲۰۲ تا ۲۷۰.

بعد از عبادت ملک منان صرف افاده نکات حکمت آیات می‌شود و همه‌روزه جمّ غفیری از کلمات کثیر البرکات آن جامع معقولات مستفید و بهره‌ور می‌شوند. حضرت صاحبقران گاهگاه آن جناب خدا آگاه را به خلوت طلب داشته استفسار قوانین اقسام حکمت عملی می‌نمایند و در بعضی‌اوقات:

آن پرتو سایه الهی — خورشید سپهر پادشاهی

از بسیاری عاطفت به نفس نفیس عازم کلبه حکمت شاهی می‌شوند و در آنجا از فیوضات صحبت موعظه درایت ایشان مستفیض می‌گردند».[۱]

ملارجبعلی تبریزی لفظ وجود و موجود را میان واجب تعالی و ممکن‌الوجود به اشتراک لفظی دانسته است. وی برای تفکیک وجود واجب و ممکنات به استدلال معلم اول در *اثولوجیا* استناد می‌کند که «والله تعالی یحدث انیّات الاشیاء و صورها معاً»، یعنی الله تعالی انیّات اشیاء را که وجودهای آنها باشد و صور آنها را که ماهیّات آنها باشد با هم احداث می‌کند، بنابراین وجودهای اشیاء و ماهیّات آنها معلول و آفریده حق‌تعالی هستند، پس اگر معنای وجود در الله تعالی بعینه معنای وجودی باشد که در ممکنات است لازم می‌آید که او هم آفریده باشد و در همان *اثولوجیا* آمده است که «الواحد المحض هو علة الاشیاء کلها و لیس کشیء من الاشیاء»، یعنی واحد محض علّت جمیع اشیاء است و نیست مانند چیزی از چیزها. پس می‌باید که وجودش غیر وجود چیزها باشد و الا مانند چیزها خواهد بود و معلم ثانی در *فصول مدنیّه* به این عبارت بیان کرده است: «وجوده تعالی خارج عن وجود سائر

---

[۱] شاملو، ولی قلی بن داود قلی، *قصص الخاقانی*، تصحیح سید حسن سادات ناصری، تهران، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ص ٤٦-٤٧؛ نیز مراجعه شود: محمود هدایت افزا، خطوط کلی آثار رجبعلی تبریزی و گذار به مکتب نومشائی، *تاریخ فلسفه*، سال یازدهم، شماره چهارم، بهار ۱٤۰۰هـ، ص ۱۷-٤۰.

الموجودات و لا یشارک شیئاً منها فی معنی اصلاً، بل ان کانت مشارکة ففی الاسم فقط لا فی المعنی المفهوم من ذلک الاسم»، یعنی وجود الله تعالی وجودی است بیرون از وجود سایر موجودات یعنی غیر معنای وجود سایر موجودات است و شریک نیست با هیچ یک از ایشان در معنی اصلاً، و اگر مشارکتی باشد در اسم خواهد بود و بس نه در معنی که فهمیده از آن اسم می‌شود.[۱] ملا رجبعلی تبریزی این قول که وجود عام معلول اول است را به برخی از حکمای اصالت وجودی نسبت داده است. وی در استدلال بر تغایر معنای وجود در حق‌تعالی و ممکن‌الوجود چنین گفته است: «باید دانست که اشتراک وجود و موجود میان واجب و ممکن اشتراک لفظی است نه معنوی، به‌واسطه آن که اگر معنای وجود و موجودی که بدیهی التصوّر است مشترک باشد میان واجب و ممکن، آن معنی عین ذات خواهد بود یا جزء ذات واجب و یا عرض ذات واجب خواهد بود، پس می‌گوییم که نمی‌تواند بود که وجودی که بدیهی التصوّر است و صفت ممکن است و محتاج است به ذات ممکن، عین ذات واجب‌الوجود بالذات باشد، اما اوّلاً به‌واسطه آن که این معنی بدیهی است و ذات واجب تعالی بدیهی نیست، اما ثانیاً به‌واسطه آن که صفت است و صفت ذات نمی‌تواند بود چه جای آن که ذات واجب‌الوجود باشد، اما ثالثاً به‌واسطه آن که محتاج است و محتاج عین ذات واجب‌الوجود نمی‌تواند بود و دیگر آن که وجود یا مقتضی عروض است یا مقتضی لا عروض است که آن قائم به ذات بودن است بیا مقتضی هیچ‌کدام نیست. سپس عروض وجود بر ذات را هم ردّ می‌کند و می‌گوید که وجود

---

[۱] جلال الدین آشتیانی، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، ج ۱، ص ۲۴۳ به نقل از رساله *اثبات واجب* نوشته ملا رجبعلی تبریزی.

جزء ذات حق‌تعالی نیز نمی‌باشد و در نهایت نتیجه می‌گیرد که وجود مشترک معنوی میان واجب و ممکن نیست».[۱]

بدیهی است که ملا رجبعلی بین مفهوم و مصداق وجود خلط کرده و گمان کرده است که اشتراک مفهومی مستلزم اشتراک در مصداق است، درحالی‌که وجود حق‌تعالی غیر از وجود ممکنات است. از طرف دیگر حمل موجود بر واجب را به معنی عروض بالضمیمه گرفته است، درحالی‌که مفاهیم عامه چون وجود را می‌توان بر واجب و ممکن هر دو حمل نمود و بنا بر اصالت وجود و اصالت ماهیّت می‌توان وجود را از مصداق خارجی آن یعنی حق‌تعالی انتزاع و بر آن حمل نمود.

ملا رجبعلی تبریزی وجود مفهومی و مصدری که معنایی عام و مطلق دارد و از امور انتزاعیه بشمار می‌رود را معلول دانسته است و می‌گوید که این وجود عام اگر بر واجب تعالی هم صدق کند در آن صورت آن وجود هم قابل می می‌شود و هم فاعل، یعنی ازآن‌جهت که واجب تعالی است فاعل است و ازآن‌جهت که ممکنات الوجود است قابل است و جمع بین فاعل و قابل محال است؛ بنابراین وجودی که ممکنات دارند قابل‌حمل بر خداوند نیست.

نقدی که بر ملا رجبعلی وارد می‌شود این است که مفاهیم کلی انتزاعی چون وجود مصدری از مصادیق خارجی انتزاع می‌گردند و شأنیت علیت و معلولیت ندارند تا جمع بین قابل و فاعل صورت گیرد. بر اساس اصالت ماهیّت مجعول نفس ذوات ماهیّات است و چون ماهیّت مجعول به جعل بسیط است و نه ترکیبی، قابلیّت و عروض خارجی روی نمی‌دهد و عروض وجود بر ماهیّت در ذهن است و نه خارج، و بر اساس اصالت وجود نیز جاعل وجود ممکنات را جعل بسیط می‌کند و ماهیّات از

---

[۱] مصدر پیشین، ج ۱، ص ۲۴۹-۲۵۱.

حدود آن وجود مجعول انتزاع می‌گردد و حمل وجود بر ماهیّت و زیادت وجود بر ماهیّت در ذهن است و نه خارج، بنابراین در خارج از ذهن وجود بر ماهیّت عارض نشده است. براین‌اساس وجود در واجب تعالی بالذات و غیر مجعول و در ممکن‌الوجود مجعول به جعل بسیط است، بنابراین وجود مصدری تابع منشأ انتزاع است که در واجب غیر مجعول و در ممکن مجعول می‌باشد و تکثر وجودات تحت عنوان کلی وجود مصدری از منشأ آنها نشأت می‌گیرد و این مفهوم کلی مشترک معنوی بین واجب و ممکن است؛ بنابراین بر اساس دو دیدگاه اصالت وجود و اصالت ماهیّت استدلال ملا رجبعلی تبریزی ردّ می‌گردد.

وی در اثبات این که وجود تنها در ذهن بر ماهیّت حمل می‌گردد چنین استدلال کرده است که ماهیّت بما هی تنها ماهیّت است و ماهیّت موجود در خارج یک فقط ماهیّت در خارج است و یا با وجود در خارج است، پس اگر شقّ اول باشد که مسلّماً وجود ندارد، زیرا تنها ماهیّت را لحاظ کردیم بدون وجود و اگر شقّ دوم باشد یعنی ماهیّت با وجود در خارج باشد در آن صورت به این معنی نیست که ماهیّت در خارج موجود است که مستلزم تسلسل در وجود است، زیرا مبدأ اشتقاق نمی‌تواند خود مشتق باشد، بنابراین ماهیّت موجود در خارج به واسط وجود در ذهن است.

به عقیده آشتیانی ملا رجبعلی تبریزی به فرق بین اتصاف ماهیّت به وجود و عروض آن در ذهن توجهی نکرده و آن دو را یکی فرض نموده است. بر اساس مکتب فلاسفه مشاء و اشراق وجود از عوارض تحلیلی ماهیّت است و در خارج ماهیّت به وجود اتصاف می‌یابد و یک حقیقت را تشکیل می‌دهند، بنابراین عروض موجودیّت بر ماهیّت امری ذهنی است و در خارج ماهیّت با وجود اتحاد دارند. به عقیده آشتیانی تناقض‌گویی ملا رجبعلی در این است که وجود را از لوازم ماهیّت در خارج می‌داند

و معتقد است که هر دو در ظرف خارج تحقّق دارند همان گونه که شیخ احسایی قائل به دو اصل وجود و ماهیّت و جعل هر دو بوده است.[۱]

اگر بخواهیم از ملا رجبعلی تبریزی در مقابل نقد آشتیانی دفاع کنیم می‌گوییم: از سخنان وی چنین برمی‌آید که او ماهیّت بما هی و وجود بما هو را مجعول نمی‌داند، بلکه جاعل ماهیّت را وجود بخشیده و ماهیّت به اعتبار این جعل موجود در خارج شده است و ماهیّت با وجود اتحاد پیدا کرده و تشخص یافته است، بنابراین ماهیّت و وجود هر دو تحقّق خارجی دارند، اما عارض شدن وجود بر ماهیّت در ظرف ذهن است و نه خارج، زیرا جمع بین مبدأ اشتقاق و مشتق در یک ظرف محال است، و این به معنای اصالت وجود و ماهیّت هر دو به‌عنوان دو حقیقت خارجی مستقل از یکدیگر نیست، بلکه اصالت با ماهیّت مجعوله به جعل بسیط است که به عقیده ما نیز بی‌اشکال است.

فیض کاشانی و اصالت وجود

ملامحسن کاشانی متخلص به فیض (د. ۱۰۹۱هـ)، از شاگردان و شارحان و مروجان افکار و عقاید ملاصدرا، یکی از طرف‌داران اصالت وجود است که در آثار خود براهین متعدّدی را به پیروی از استادش در اثبات اصالت وجود آورده است. ملامحسن فیض کاشانی بر خلاف ملا عبدالرزاق لاهیجی که هر دو در مکتب ملاصدرا رشد و نمو کرده‌اند در تبیین اصالت وجود تردیدی نداشته است، اما ظاهراً اوضاع زمان وی به‌گونه‌ای علیه وحدت وجود و مکتب اصالت وجود موضع گرفته بود که علمای عصر وی نیز در ماهیّت تفکّرات فیض کاشانی دچار شک و تردید شده‌اند. میرزامحمد تنکابنی در شرح احوال فیض کاشانی چنین نوشته است: «ملامحسن اخباری

---

[۱] آشتیانی، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، ج۱ ، ص ۲۷۰-۲۷۱.

صرف بود و با این که کتاب مفاتیح را به مذاق مجتهدین نوشته و بسیار طعن بر مجتهدین رضوان‌الله علیهم زده است خصوص در رساله *سفینة النجاة* سیما این که در آنجا فهمیده می‌شود که نسبت داده است جمعی از علماء را به کفر چه به‌جای فسق مثل این که این آیه ایراد کرده که «یا بُنَی ارْکبْ مَعَنَا وَلَا تَکنْ مَعَ الْکافِرِینَ»[۱] با این که او را مقالاتی است بسیار بر مذاق متصوفه و فلاسفه که مایه کفر است و به عقاید محیی الدین عربی اعتقاد داشته مثل وحدت وجود و نحو آن و از تلامذه ملاصدرا است و دختر او را به نکاح درآورد و ملاصدرا او را به فیض لقب داده و ملا عبدالرزاق صاحب *شوارق* را به فیاض لقب گذاشته و چون ملامحسن مسلّم زمان بود، لهذا قواعد صوفیه در آن عصر در نهایت اشتهار گردیده تا این که آخوند ملامحمد باقر مجلسی به عرصه آمد و اطفاء نائره آن جماعت نمود و شیخ احمد احسایی او را «مسیء» نام نهاده و بسیار می‌گوید: قال المسیئ القاسانی تبعاً لامامه ممیت الدین العربی، مجملاً کسی که محیی الدین را خوب بداند و به عقاید او معتقد شود البته فقهاء را خواهد کافر دانست و ملامحسن فی الحقیقة فاضل و جامع و محقّق و مدقّق و ماهر است و کتاب *مفاتیح* او اگرچه مختصر از *مسالک و مدارک* است، اما خوب ترتیب داده و غالباً مسائل را به نحو کلّیّت عنوان کرده است و تألیفات او بسیار است، بلکه از آن عصر تابه‌حال بلکه اغلب از اعصار سابقه کسی تألیفش به‌قدر تألیف ملامحسن نیست و بیشتر از تألیف او کسی تألیف و تصنیف نداشته مگر آخوند ملامحمد باقر مجلسی رضی‌الله‌عنه. در کتاب *روضة البهیة* تألیف آقا سید محمد شفیع بروجردی نوشته است که شنیدم از استاد عالم عامل کامل خودم حاج ملااحمد نراقی که او از پدرش آخوند ملا مهدی نراقی نقل نموده که من ملامحسن

---

[۱] سوره هود، آیه ٤٢.

فیض را در خواب دیدم که می‌گفت: آنچه گویند مردمان در حق من، پس از آن بری می‌باشم از عقاید فاسده باطله، و اعتقاد من آن چیزی است که در آخر عمر نوشته‌ام و آن رساله را ملامحسن اسمش را برای من گفت، پس از خواب بیدار شدم و در آن رساله نظر کردم، پس دیدم که اعتقادات او مطابق و موافق به اعتقادات حقه حقیقه عدلیه، الحاصل چون ملامحسن را ندیده‌ام و سخن از او نشنیدم و از قراین هم علم به مذهبش حاصل نمی‌شود ان‌شاءالله تعالی این رؤیا صادقه است».[۱] بسیاری از معاصران محمدباقر مجلسی معتقد بودند که افکار محسن فیض کاشانی متأثر از صوفیه است و محمدباقر مجلسی در آن زمان از جانب شیعیان صوفی احساس خطر می‌کرده و همه همّت خود را مصروف دفع و قمع و برکندن اصول آن شجره نمود.[۲]
صاحب *روضات الجنات*[۳] درباره فیض کاشانی می‌نویسد: «و بالجملة فقد کان بیته الجلیل المرتفع قدره إلی ذروة الأفلاک من کبار بیوتات العلم و العمل و الفضل و الإدراک، فقد بلغ فضله إلی حیث لم یعرف بین هذه الطّائفة مثله، و خصوصا فی مراتب المعرفة و الأخلاق، و تطبیق الظّواهر بالبواطن بحسن المذاق، و جودة الإشراق و کان یشبه مشربه مشرب أبی حامد الغزالی، و یساوق سیاقه ذلک السّیاق، بل اقتبس منه شاکلة کثیر من مصنّفاته، و اختلس منه سابلة غفیر من تصرّفاته و تظرفاته، کما استفید لنا من التّتبّع لما کتبه مع تشتّت موضوعاته؛ و قد نسب إلیه الشّیخ علی الشّهیدی العاملی فی ذیل رسالته فی تحریم الغنا و غیرها کثیرا من الأقاویل الفاسدة و الآراء الباطلة العاطلة، الّتی تفوح منها رائحة الکفر، و المضارة بضروریات هذا الدّین المبین، و المضادة لما هو من قطعیات علماء هذا الشّرع

---

۱ تنبکابنی، *قصص العلماء*، ص ۳۲۳-۳۲٤.
۲ مصدر پیشین، ص ۲۰۵.
۳ محمدباقر خوانساری، *روضات الجنات فی أحوال العلماء و السادات*، ج٦، ص: ۸۰.

المتین، و لو أردنا تأویل جملة منها بمحامل وجیهة صحیحة، لما امکننا ذلک بالنّسبة إلی ما تدلّ علیه ألفاظه الظّاهرة، بل الصّریحة، من منافیات اصول هذه الشّریعة، و فروع مذهب الشّیعة، مثل قوله بوحدة الوجود، و بعدم خلود الکفّار فی عذاب النّار، و عدم نجاة أهل الاجتهاد و إن کانوا من جملة أجلّائنا الکبار»، یعنی: «و خلاصه فیض از خانواده‌ای محترم و بلندمرتبه که در بلندای افلاک قرار داشت و از بزرگ‌ترین بیوت علم و عمل و فضل و بینش بشمار می‌آمد، و فضیلتش به‌اندازه‌ای اوج گرفت که در بین این طایفه کسی همانند او نبود، به‌ویژه به‌واسطه ذوق حسن و اشراق نیکو در مراتب معرفت و اخلاق و تطبیق ظواهر به بواطن بی‌مانند بود. مسلک و مرام او شباهت زیادی به مرام ابوحامد غزالی داشت و همانند او عمل می‌نمود، بلکه او اساس بسیاری از تآلیف خود را بر مشرب غزالی بنیان گذاشت و بسیاری از رفتارها و ظرافت‌های علمی غزالی را از او ربود و اگرچه موضوعات او تنوع بسیاری دارند، اما میراث فکری خوبی از پژوهش‌های خود برای ما به جا گذاشت. شیخ علی شهیدی عاملی در ذیل رساله‌اش در تحریم غناء و جز آن سخنان باطل و آرا فاسد بسیاری را به فیض کاشانی نسبت داده است که از آن سخنان بوی کفر به مشام می‌رسد و ضررهایی از آنها به دین مبین وارد می‌سازد و با دریافت‌های قطعی و یقینی علمای شرع در تعارض است، و اگر بخواهیم آن سخنان را به‌گونه‌ای تأویل کنیم که وجهه درستی پیدا کنند امکان‌پذیر نیست، زیرا ظاهر کلام او بر آن ادّعاهای باطل و فاسد دلالت صریح می‌کنند که با اصول شرعیت اسلام و فروع مذهب تشیع در تعارض می‌باشند، مانند قول به وحدت وجود و عدم خلود کفار در عذاب جهنم و عدم نجات اهل اجتهاد اگرچه از جمله بزرگان علمای دین باشند».

صاحب *روضات الجنات* به نقل از محقّق بحرانی، صاحب *لؤلؤة البحرین*، در وصف فیض بعدازاین که او را از جمله مشایخ علّامه مجلسی دانسته چنین گفته است:

«فیض کاشانی فردی فاضل محدّث اخباری خالص بود که به مجتهدان بسیار طعنه می‌زد و به‌ویژه او در کتاب *سفینة النجاة* عباراتی در شأن مجتهدان گفته است که از آنها بوی کفر و نه فسق به مشام می‌رسد و آنان را مصداق این آیه شریفه: «یا بُنَی ارْکَبْ مَعَنا أی وَ لا تَکنْ مَعَ الْکافِرِینَ»[۱] دانسته است، و این نوعی زیاده‌گویی و غلوّ محض است، علاوه‌برآن او سخنانی دارد که بر اساس مذهب صوفیه و فلاسفه است و از آنها شاید بتوان حکم کفر داد و پناه‌برخدا این مانند این قول که او به وحدت وجود اعتقاد داشته است و من رساله زشتی از او دیدم که به‌صراحت از آن عقیده دفاع می‌کرد و در آن رساله بر اساس عقاید زندیق ابن عربی سخن گفته بود و در آن نقل‌قول‌های زیادی هم از او آورده بود».[۲]

در آخرین دهه‌های حکومت صفوی، جریان ضد تصوف غلبه یافت و به‌تناسب رشد اخباری‌گری، به سه دانش فلسفه، عرفان و اصول، حملات شدیدی صورت گرفت. آمیختگی تصوف با عرفان مانع از آن بود تا مدعیان عرفان حقیقی بتوانند به‌راحتی خود را از تیررس حملات تند مخالفان مصون دارند. همچنین قرابت میان فلسفه و عرفان در فلسفه اشراق و تقویت آن با شکل‌گیری حکمت متعالیه، جریان ضد تصوف را به ضدیت با فلسفه و هر نوع استدلال عقل‌گرایانه محض کشاند. به‌عبارت‌دیگر، نظریهٔ اصالت وجود که در نزدیک‌کردن دو رشتهٔ عرفان و فلسفه وحدت ایجاد کرده بود، شرایط را برای حملهٔ ضد صوفیان به فلسفه نیز فراهم نمود. بااین‌حال، نباید تصوّر کرد که هر کسی تمایل به حدیث و اخبار داشت، لزوماً ضد تصوف و عرفان بود. به‌عکس، جریانی خاص وجود داشت که هم‌زمان حدیث و عرفان و فلسفه را با یکدیگر پیوند داده بود. ملاصدرا (م ۱۰۵۰) خود یک نمونهٔ روشن بود که هم فلسفه

---

[۱] سوره هود، آیه ٤٢.

[۲] خوانساری، *روضات الجنات*، ج ٦، ص ۹۰.

می‌دانست و هم به شرح احادیث علاقه‌مند بود؛ جز آن که اخبار را مطابق ذوق عرفانی و فلسفی خود شرح می‌کرد. همین جریان به فیض کاشانی نیز منتقل شده بود. از نکتهٔ دیگری هم نباید غفلت کرد و آن این که برخی از این جریان‌ها به‌مرور تغییر مسیر دادند. اگر اندیشمندی عمری طولانی می‌یافت، ممکن بود که در دهه‌های مختلف عمر خویش، تغییری در گرایش‌های معرفتی و مذهبی خود بدهد. ملامحسن فیض کاشانی (۱۰۰۷-۱۰۹۱) در مرز فلسفه و عرفان، بیشتر جانب عرفان را داشت و ازآنجاکه عرفان و تصوف، دست‌کم در راه‌های معرفت‌شناسانهٔ خود کاملاً همسان بودند، حملات ضد تصوف، دامنه‌اش تا عرفان نیز کشیده می‌شد. به همین دلیل، فیض به‌رغم انتقادهای فراوانش از تصوف، از حملات مخالفان تصوف به‌هیچ‌روی در امان نبود. دربارهٔ فیض، نکتهٔ دیگری هم مطرح بود و آن این که وی فکر اخباری‌گری را پذیرفته و آن را در استنباط‌های فقهی و به‌عبارت‌دیگر در رد اصول دخالت داده بود. بااین‌حال، در عرفان و فلسفه هنوز به سنت‌های گذشته وفادار بوده و پیش‌فرض‌های موجود در عرفان را در ذهنیت خود داشت. دربارهٔ جمع بین اخباری‌گری و عرفان باید گفت، فیض راه‌حل را در این دیده بود تا در متن اخبار به جستجوی عرفان بپردازد. به سخن دیگر، او خواستار آن بود تا دانش عرفان و فلسفه‌ای را که قبلاً در نزد استادش ملاصدرا آموخته بود، از اخبار بیرون آورد، حرکتی که خود ملاصدرا نیز در شرح بر *اصول* کافی و نیز تفسیرش بر قرآن بدان توجه داشت. در واقع، فیض در شرایطی قرار گرفته بود که می‌بایست در نهایت ظرافت با جریان اخباری‌گری که به‌مرور بر حوزهٔ فکر دینی غلبه یافته بود، کنار بیاید.[1]

---

[1] جعفریان، رسول، *صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹ش، ص۹۵۵-۹۵۶.

وی در کتاب *اصول المعارف*[1] باب وجود و عدم و شناخت ذات در اثبات اصالت وجود چنین گفته است: «لیس فی الوجود موجود بالذات سوی الوجود، اذ لو وجد غیره، فاما ان یکون الوجود زائدا علیه، فیلزم ان یکون له وجود قبل وجوده، لأنّ ثبوت الشئ للشئ فرع لثبوت المثبت له. او جزء له، و ننقل الکلام الی الجزء الآخر و هکذا الی ان یتسلسل، و هو محال. نعم للعقل ان ینتزع من الوجودات الممکنة معنی غیر الوجود- لست اقول منفکّا عنه، فان الکون فی العقل وجود عقلی، کما ان الکون فی الخارج وجود خارجی- بل اقول من شأنه ان یلاحظه وحده من غیر ملاحظة الوجود و عدم اعتبار الشئ لیس باعتبار لعدمه. و ذلک المعنی یسمّی بالماهیة و العین الثابت. و هی لیست بموجودة بالذات، بل بالعرض، ای بتبعیة الوجود، لا کما یتبع الموجود الموجود بل کما یتبع الظلّ الشخص و الشبح ذا الشبح.

ان قیل: هب ان ثبوت الشئ للشئ فرع لثبوت المثبت له، لکن الوجود انّما هو ثبوت الشئ لا ثبوت الشئ للشئ.

قلنا: فالوجود اذن غیر زائد علی الشئ، اذ لو کان زائدا- لکانا شیئین احدهما ثابتا للآخر.

فان قیل: لم لا یجوز ان یکون المسمّی بالماهیة هو الاصل فی التحقّق، و یکون الوجود معنی اعتباریا منتزعا منه لا تأصّل له، حتی یجری فیه التردید المذکور فی البرهان؟

قلنا: لان الماهیة قبل انضمام الوجود الیها، او اعتبار الوجود معها، او صیرورتها بحیث یمکن انتزاع الوجود عنها، غیر موجودة. و انّها اذا اعتبرت بذاتها لامع اعتبار الوجود، و ان کان بعد الوجود، فهی غیر موجودة و لا معدومة، فاذن لو لم یکن وجود،

---

[1] فیض کاشانی، *اصول المعارف*، تصحیح جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ١٣٧٥ش، چاپ سوم، ص ٦-٧.

و لو بالاعتبار و الانتزاع، لم توجد ماهیة، و ما لم توجد لم یمکن ثبوت وجود لها، و لا انضمامه الیها، و لا اعتباره معها، و لا انتزاعه عنها، لانّ ثبوت شئ لشئ، او انضمامه الیه، او اعتباره معه، او انتزاعه عنه، او ما شئت فسمّه، فرع لثبوت المثبت له، و المنضم الیه، و المعتبر معه، و المنتزع عنه. و هذا، مع اشتماله علی الدور الظاهر، مقتض لان لا یوجد موجود اصلاً، فقد ثبت ان الاصل فی التحقّق و الحقیق بالتأصّل هو الوجود لا غیر»، یعنی: «در هستی موجودی بالذات به جز وجود نیست، زیرا اگر غیر از وجود باشد یا وجود زائد بر آن است که لازم می‌آید برای آن غیر وجودی قبل از وجودش باشد، زیرا ثبوت یک چیز برای چیز دیگر تنها هنگامی می‌تواند صحیح باشد که آن چیز دیگر یا جزء آن، خودش در مرحله اول ثابت باشد و نقل کلام به آن جزء دیگر آن چیز می‌کنیم که باید آن هم ثابت باشد و تسلسل لازم می‌آید و آن محال است. بله می‌توان از وجودات ممکنه معنایی غیر از وجود انتزاع کرد که جدا از وجود نیست، پس هستی در عقل وجود عقلی است، همچنان که هستی در خارج وجود خارجی است، بلکه می‌گویم از شأن عقل آن است که آن غیر وجود را بدون اعتبار وجود ملاحظه کند و عدم اعتبار چیزی به معنای اعتبار عدم آن نیست، و آن همان معنی ماهیّت و عین ثابت است و ماهیّت بذاته موجود نیست، بلکه بالعرض وجود دارد، یعنی به تبعیّت از وجود هستی می‌یابد، نه مانند تبعیّت موجودی از موجود دیگر است، بلکه همانند تبعیّت ظلّ و شبح نسبت به ذی ظلّ و ذی شبح تحقّق دارد.

اگر گفته شود: فرض کنید بپذیریم که ثبوت یک چیز برای چیز دیگر تنها هنگامی می‌تواند صحیح باشد که آن چیز دیگر یا جزء آن، خودش در مرحله اول ثابت باشد، اما وقتی می‌گوییم وجود برای ماهیّت ثابت می‌شود منظور این است که ماهیّت تحقّق می‌یابد و نه اینکه چیزی برای چیز دیگر ثبوت یافته باشد، پاسخ می‌گوییم: بنابراین تفسیر وجود دیگر زائد بر ماهیّت نیست، زیرا زیادت وجود بر ماهیّت سبب

می‌گردد آنها دو چیز باشند که یکی برای دیگری ثابت است و اگر گفته شود: چرا جایز نیست آن چه ماهیّت نامیده می‌شود در تحقّق اصیل باشد و وجود مفهومی اعتباری انتزاعی از آن باشد که اصالت ندارد و اشکال مذکور در برهان حاصل گردد؟ در پاسخ می‌گوییم: زیرا ماهیّت قبل از انضمام وجود به آن، یا اعتبار وجود با آن، یا صیرورت و گردیدن آن به‌گونه‌ای که وجود از آن انتزاع گردد غیر موجود است و اگر ماهیّت را بذاته اعتبار کنیم و نه با اعتبار وجود و اگرچه بعد موجود می‌شود آن ماهیّت نه موجود است و نه معدوم، بنابراین اگر وجود نباشد و لو به اعتبار و انتزاع، ماهیّت تحقّق نمی‌یابد و مادامی که ماهیّت وجود ذهنی نداشته باشد وجود خارجی نیز برای آن ثابت نمی‌شود و به آن منضم نمی‌گردد و اعتبار وجود با آن قابل‌تصور نیست و انتزاع وجود از آن هم غیرممکن است، زیرا ثبوت چیزی برای چیزی یا انضمام آن به آن چیز یا اعتبارش با آن یا انتزاعش از آن یا هر چه بخواهی آن را بنامی فرع ثبوت آن چیزی است که برای آن ثابت می‌شود و یا به او منضم می‌گردد و یا با او اعتبار و یا از او منتزع می‌شود و این علاوه بر دور باطل لازم می‌آید که اصلاً چیزی تحقّق نیابد، بنابراین ثابت شد که اصل در تحقّق و اصالت همان وجود است و لا غیر».

اشکالی که بر استدلال فیض کاشانی در قاعده فرعیّت یا همان «ثبوت الشئ للشئ فرع لثبوت المثبت له» وارد می‌شود این است که اگر جاعل وجود مقیّد و متشخص را به جعل بسیط تحقّق بخشد، در آن صورت ثبوت وجود برای ماهیّت در عالم ذهن تحقّق می‌پذیرد و به این اعتبار قاعده فرعیّت جاری می‌گردد، زیرا ثبوت ماهیّت در ظرف ذهن حاصل گردیده و وجود بر آن حمل می‌گردد، اما در خارج از ذهن یک تحقّق و یک موجود بالاصاله تشخص پیدا کرده است، اگرچه برخی قاعده فرعیّت را استثناپذیر دانسته و به آن تخصیص وارد کرده‌اند، و گفته‌اند که قانون فرعیّت در مورد «هلیات مرکبه» صحیح است، ولی در مورد «هلیات بسیطه» مصداق پیدا نمی‌کند.

بر اساس قاعده فرعیّت اگر وجود دارای مصادیق حقیقی در خارج باشد که بر ماهیّات حمل می‌گردد، معنایش این است که مصداق وجود برای ماهیّت در خارج ثابت است و ثبوت وجود برای ماهیّت در خارج فرع ثبوت آن ماهیّت در مرتبه سابق بر وجود است، بنابراین اگر ماهیّت به نفس وجود محمول بر آن ثابت باشد لازمه‌اش این است که شیء بر خودش تقدم داشته باشد و اگر ماهیّت به وجودی دیگر غیر از وجود محمول بر آن ثبوت داشته باشد نقل کلام به آن وجود دوم می‌کنیم، پس از ثبوت آن وجود دیگر نیز فرع ثبوت ماهیّت در رتبه سابق بر آن باشد لازمه‌اش تسلسل در وجودات محموله خواهد شد که باطل است؛ بنابراین اگر وجود مصداق خارجی داشته باشد یا تقدم شیء بر خودش لازم می‌آید و یا تسلسل و هر دو قسم محال هستند، بنابراین وجود نمی‌تواند مصداق خارجی داشته باشد.

فیض کاشانی[۱] در جای دیگری در تبیین اصالت وجود چنین می‌گوید: «موجودية الماهية عبارة عن كونها بحيث تنسب الى موجدها و ترتبط به، فهى موجودة بهذا الكون لا بالذات و الموجود بالذات كونها على هذه الحيثية دون نفسها بماهى هى و اما الوجود فكونه وجودا هو بعينه كونه موجودا- و هو موجودية الشى فى الأعيان او الأذهان- لا ان له وجودا آخر، بل هو الموجود من حيث هو وجود و الذى يكون لغيره منه و هو ان يوصف بانه موجود-، يكون له فى ذاته، و هو نفس ذاته»، یعنی: در انسان موجود، ملاک موجودیّت عبارت است از تحقّق خارجی آن به‌نحوی که به فاعل خود نسبت داده شود؛ بنابراین ماهیّت عبارت است از امری که به‌واسطه ارتباط به مبدأ خود متحقّق شده است و چون معلول، حقیقتی غیر از نفس ارتباط به علت حقیقی ندارد و معالیل امکانیه عین ارتباط به حق اول هستند و نفس احتیاج و فقر می‌باشند

---

[۱] فیض کاشانی، *اصول المعارف*، ص ۸.

نسبت به غنی مطلق ماهیّات به‌واسطه وجود مرتبط به علّت هستند، پس ملاک موجودیّت در ماهیّات به آن است که با وجود متحد شوند و یا منضم به آن گردند، لذا به وجود موجود هستند و موجود حقیقی شأن وجود است و ملاک معلولیت نیز در وجود موجود است، پس مرتبط به علّت و صادر از علّت وجود است نه ماهیّت.

محمد آقاجانی و اصالت ماهیّت

یکی از تلامیذ فاضل ملاصدرا که شرحی محققانه بر *قبسات* میرداماد دارد محمد بن علی رضا بن آقاجانی از مردمان استرآباد یا گرگانی کنونی است و در مقام شارح دیدگاه میرداماد قائل بر اصالت ماهیّت بوده است. به نظر می‌رسد همین دیدگاه مطمح نظر وی نیز بوده است، زیرا او در مقدمه *شرح قبسات* با خدای خود عهد کرده است که در عقلیّات از احدی تقلید ننماید. اگر جلال‌الدین آشتیانی به این دانشمند و فیلسوف ایرانی توجه نمی‌نمود هرگز با نام این شاگرد فاضل ملاصدرا آشنا نمی‌شدیم. آشتیانی درباره وی می‌گوید: «یکی از تلامیذ فاضل و متتبّع و بارع محمد بن ابراهیم شیرازی صدرالمتألهین، محمد بن علی رضا بن آقاجانی شارح فاضل کتاب *قبسات* ثالث المعلّمین و سیّد الحکماء و المجتهدین سیّد محقق داماد است که از محققان عالی‌قدر دوران بابرکت صفویه قدس الله ارواحهم می‌باشد. از این دانشمند بزرگ اثری در کتب ارباب تراجم دیده نمی‌شود و اگر شرح نفیس وی بر کتاب *قبسات* که نسخه آن به خط مؤلف و منحصربه‌فرد است باقی نمانده بود، از این مرد عالی‌قدر و دانشمند بزرگوار اثری در صفحه وجود باقی نمانده بود».[۱] محمد آقاجانی در *شرح قبسات* به‌صراحت دیدگاه اصالت ماهیّتی خود را بیان داشته است آنجا که می‌گوید: «انه قد اختلف ان الماهیة هل هی موجودة ام لا؟ و الفلاسفة علی

---

[۱] آشتیانی، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، ج ۲، ص ۳۰۱، ۳۰٤.

الاول و هو الحق، و المتكلمين على الثانى، و ذهب استاذنا الذى من ائمة الحكمة الى انها موجودة لا بالذات بل بالعرض و التبعية على معنى انها تابعة للوجود فى الجعل و الموجودية تابعية الظلّ لذى الظلّ»،[1] یعنی: «در اینکه ماهیّت موجود است یا خیر اختلاف وجود دارد، و فلاسفه قول اول را که حق است پذیرفته‌اند و متکلمین قول دوم را، و استاد ما (ملاصدرا) که از بزرگان حکمت است ماهیّت را موجود بالعرض و به تبعیّت از وجود موجود دانسته است، و تابعیت ماهیّت نسبت به وجود به عقیده وی همچون تابعیت ظلّ برای ذی ظلّ است»؛ بنابراین جای شکی باقی نمی‌گذارد که شارح *قبسات* آرا و دیدگاه‌ها و براهین ملاصدرا که استادش بوده است را مشاهده کرده است، اما آن براهین را کامل و تمام ندانسته و ادلّه میرداماد در اعتباری بودن ماهیّت را مطابق با عقل قبول کرده است، زیرا در مقدمه شرح بر *قبسات* تصریح کرده است که نمی‌خواهد در امور عقلی تابع احدی باشد.

آقا علی مدرّس زنوزی و اصالت وجود

آقا علی مدرّس زنوزی، حکیم الهی و فیلسوف مؤسّس، در ذوالقعده سال ۱۲۳۴ قمری در اصفهان، در خانواده‌ای عالم به دنیا آمد. وی از حکمای حوزه فلسفی تهران و مروّج فلسفه ملاصدرا است. وی در برخی مسائل فلسفی ابتکاراتی داشته و به همین دلیل در همان زمان حیاتش به حکیم مؤسّس مشهور شده است.

آقاعلی سه‌ساله بود که پدرش ملاعبدالله از سوی ملاعلی نوری برای تدریس در مدرسه مروی به تهران فرستاده شد. در این سفر خاندان زنوزی او را همراهی می‌کردند. آقا علی در سال ۱۲۳۷ قمری به همراه پدرش به تهران آمد و پس از فراگیری مقدّمات علوم، از جمله ادبیات عرب و منطق و اصول فقه و کلام، در حلقه

---

[1] مصدر پیشین، ج ۲، ص ۳۳۱.

درس پدر شرکت نمود. آقاعلی مقدّمات را نزد اساتید تهران آموخت و بعد از آن *شرح لمعه*، *قوانین*، *شوارق الالهام*، *شرح اشارات*، *مبدأ و معاد* ملاصدرا را از محضر پدر استفاده برد. پس از درگذشت پدرش در سال ۱۲۵۷ قمری برای ادامه تحصیل به عراق، اصفهان و قزوین رفت و نزد استادانی چون میرزاحسن نوری فرزند ملاعلی نوری، سیدرضی لاریجانی، ملا آقا قزوینی، ملا محمدجعفر لنگرودی، میرزا محمدابراهیم نقشه فروش و ملا محمدجعفر لاهیجی تلمذ کرد و سپس به تهران بازگشت. بعد از چندی به تهران بازگشت. بعد از آن به اصفهان رفت و مدت اقامت او در این مدت در اصفهان سه سال بوده است. آقا علی بعد از آن به قزوین رفت و در درس ملا آقا قزوینی که او را بحری مواج و بی‌کران در فلسفه می‌دانست شرکت کرد. بعد از آن، آقا علی به اصفهان بازگشت و در خدمت آقامیرزا حسن نوری به تحصیل فلسفه ادامه داد. ایشان بعد پنج سال به تهران بازگشت.

آقا علی مدرّس در حدود سال ۱۲۷۰ قمری تدریس در علوم معقول را در تهران آغاز کرد؛ نخست در مدرسه قاسم خان و سپس در مدرسه سپهسالار به تعلیم فلسفه پرداخت. ظاهراً در همان ایام نزد میرزاحسن آشتیانی به فراگیری علوم نقلی نیز مشغول بوده است و توانست به مدارج عالی در منقول و معقول برسد .

آقا علی که جامع معقول و منقول شده بود، به تدریس در حوزه تهران مشغول شد. مدرّس طهرانی هم علوم نقلی و هم علوم عقلی را تدریس می‌کرد، اما شهرت وی بیش‌تر در علوم عقلی بود. او مدت هفت سال در مدرسه قاسم خان در ارک دارالخلافه مشغول به تدریس شد. بعد از چندی مدرّس رسمی مدرسه میرزامحمد خان قاجاری معروف به مدرسه سپهسالار گردید. او در این مدرسه تنها مدرّس معقول نبود، بلکه مدرّس منقول به شیوه اجتهاد نیز بود. از همین‌جا، او به آقا علی مدرّس

شهرت یافت. مدرّس تهرانی چندی تدریس را به کنار گذاشت و به انزوا از خلق مشغول شد، اما طلاب او را رها نکردند و برای استفاده از محضرش به خانه او رفتند. زمانی که آقا علی در تهران مشغول به تدریس بود، سه بزرگ دیگر یعنی آقا محمدرضا قمشه‌ای، میرزا ابوالحسن جلوه و میرزا حسین سبزواری نیز در تهران به تدریس می‌پرداختند. ازاین‌رو به این چهار مدرّس بزرگ تهران حکمای اربعه می‌گفتند. ملا هادی سبزواری، آقا محمدرضا قمشه‌ای و ابوالحسن جلوه از معاصران مدرّس طهرانی بودند و از حیث استادان، هم طبقه به شمار می‌آیند و به‌غیراز حکیم جلوه، از مروّجان فلسفه ملاصدرا بودند. آقا علی مدرّس بعد از عمری تلاش در تدریس و تربیت شاگرد، سرانجام در سن ۷۳ سالگی در شب شنبه ۱۷ ذوالقعده سال ۱۳۰۷ قمری در تهران به رحمت حق شتافت. بدن این عالم بزرگ بعد از تشییع با شکوهی که انجام شد، در شهر ری در مرقد شاه عبدالعظیم حسنی به خاک سپرده شد. [۱]

عمادالدوله بدیع الملک میرزا از نوادگان فتحعلی‌شاه قاجار هفت سؤال فلسفی از آقا علی مدرّس می‌پرسد و آقا علی در پاسخ به آنها کتاب *بدایع الحکم* را تألیف می‌کند. سؤال دوم عمادالدوله درباره به موضوع اختلاف عارف و حکیم نظر دارد که آیا وجود واحد شخصی است و غیر از حق‌تعالی وجود و موجودی نیست یا آنکه عالم کثرات نیز وجود و موجودیّت دارند؟ در صورت‌پذیرش وحدت وجود، رابطه وجود مطلق را با ظهورات و عکس‌ها و پرتوها چگونه تصوّر کنیم، آیا ظهورات تنزّل آن وجود واحد مطلق هستند یا امر به‌گونه‌ای دیگر است؟

---

۱ *دانشنامه جهان اسلام*، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، برگرفته از مقاله آقاعلی مدرّس‌طهرانی، شماره۶۸۳۴.

آقا علی مدرّس ابتدا به اثبات وحدت حقیقت وجود می‌پردازد و تباین حقایق وجودیه را مورد انکار قرار می‌دهد و سپس به اثبات کثرت وجود و موجود پرداخته و این وسیله زمینه اعتقاد به وحدت تشکیکی حقیقت وجود را فراهم می‌سازد.

از نظر وی ذات واجب‌الوجود وجود بشرط لا از کلیه حدود امکانیه و وجودیه می‌باشد و حقیقتی است که لا اسم لها و لا رسم، و چنین وجودی هرگز نمی‌تواند ساری و جاری در اشیاء باشد، آنچه ساری در همه اشیاء است فعل حق‌تعالی است نه ذات او. این فعل اطلاقی وجود لابشرط قسمی است که از آن به فیض منبسط و نفس رحمانی تعبیر می‌کنند. فیض منبسط که امری واحد است در مرتبه اطلاق بما هو اطلاق دارای هیچ یک از قیود وجودی و ماهوی نمی‌باشد و کلیه حدود وجودیه و ماهویه عبارت از تطوّرات آن وجود واحد اطلاقی است، پس احاطه و سریان از لوازم فعل حق‌تعالی است نه ذات او؛ بنابراین نظریّه کسانی که واجب تعالی را وجود لابشرط می‌دانند باطل می‌شود و وحدت وجود شهودی عارف و اینکه سالک گاه جز خدا نمی‌بیند به معنای آن نیست که در واقع جز خدا نیست و کثرت وجودی ابداً در کار نیست. از نظر این حکیم در دار هستی تنها دو وجود است، حق‌تعالی و فعل او که البته فعل او دارای تطوّرات و شؤونات است و کلیّه کثرات اعم از حدود وجودی و ماهوی عبارت از تطوّرات و شؤون این فعل واحد اطلاقی است. بر طبق این تحلیل جهت ارتباط اشیاء با حق‌تعالی همین وجود لابشرط است، پس خداوند با هر جزء از اجزای عالم معیّت بر وجه اطلاق دارد بدون آنکه اشیاء با او معیّت داشته باشند.

آقا علی مدرّس زنوزی بر آن است که حقیقت وجود که اصالت آن و تشکیکی بودن آن ثابت شده است از کلیه قیود حتی قید اطلاق مبرّی است و لابشرط مقسمی می‌باشد و ازآنجاکه فیض منبسط عین ربط به حق اول و وجود بشرط لا است پس

همه مراتب وجودات امکانی عین ربط به حق اول می‌باشند و هر تأثیری که بالذات به فیض منبسط منسوب شود بر وجه حقیقت به مبدأ اول تعالی منسوب خواهد بود. آقا علی مدرّس زنوزی بنیان نوینی را چون ملاصدرا در حکمت پی‌ریزی نکرده است و اصول و پایه‌های حکمت متعالیه نظیر اصالت وجود، وحدت و بساطت وجود، تشکیک وجود و وحدت وجود را قبول داشت و در تحکیم مبانی آنها می‌کوشید.[۱]

آقا علی مدرّس زنوزی بر خلاف ملاصدرا که گفتیم وی در نهایت به وحدت شخصی وجود و انحصار وجود و موجود در حق‌تعالی قائل گردید مبنای وحدت شخصی وجود را نمی‌پذیرد و می‌گوید: «و این نگارنده تاکنون ندیده و نشنیده‌ام که کسی تصریح کرده باشد به اینکه وجود و موجود یک وجود و موجود باشد و جز او وجود و موجودی نباشد و او ذات واجب‌الوجود بود به نهجی که قابل‌توجیه وجیه نباشد».[۲] وی دو توجیه برای حمل کلمات اکابر عرفان در قول به وحدت شخصی وجود می‌گوید: «کلام این اکابر یا مبنی بر این باشد که موجودی به‌حسب حقیقت بدون شوب مجاز جز وجود حق نبود یا مبنی بر این باشد که در نظر شهود باطن و سرّ سالک عارف و انسان کامل در مقام فنای ذاتی و محو کلی و فنای در فنا جز وجود حق نباشد»،[۳] بنابراین زنوزی اعتقاد به وحدت شخصی وجود را به قول چهارم میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی در وحدت وجود در نظر تأویل و توجیه کرده و به کثرت وجود معتقد می‌شود و وجود را منحصر در حق‌تعالی نمی‌داند و برای وجودات امکانی وجود ربطی و تعلقی قائل است، حال‌آنکه معتقدین به وحدت شخصی وجود، ممکنات را ظهورات

---

[۱] مدرّس زنوزی، آقا علی، *بدایع الحکم*، مقدمه احمد واعظی، انتشارات الزهرا (س)، ۱۳۷٦ش، ص ۱۲-۱۳ مقدمه.

[۲] همانجا، ص ۳۳۱.

[۳] همانجا، ص ۳٦۷.

می‌دانند نه وجودات و وجود را به استقلالی و تعلقی و ربطی تقسیم می‌کنند.[1] زنوزی برای اثبات اصالت وجود به حمل مفاهیم ثبوتیه بر ماهیّات بهره می‌گیرد که حمل این مفاهیم بدون واسطه‌ای به نام وجود بر ماهیّات امکان‌پذیر نیست، بنابراین باید برای وجود در خارج فردی عینی بوده باشد تا این حمل صحیح باشد. در براهین اصالت وجود آمده است که ماهیّت بما هی طرد عدم از ذات نمی‌کند، زیرا مفاهیم نسبت به وجود و عدم لا اقتضا هستند، بنابراین می‌دانیم که ماهیّات در خارج تحقّق دارند و این تحقّق ماهیّت در خارج باید منشأ دیگری غیر از ذات ماهیّت داشته باشد، و آن غیر نمی‌تواند عدم باشد، بنابراین وجود است که سبب خروج ماهیّت از عدم به دایره هستی است، پس وجود اصیل و ماهیّت اعتباری است.[2]

طارد عدم بودن وجود: یکی از دلایل مدرّس زنوزی در اثبات اصالت وجود موضوع طارد عدم بودن وجود و لا اقتضا بودن ماهیّت نسبت به وجود و عدم است که در دلیل دوم اصالت وجود ردّ کردیم. استدلال آقا علی مدرّس زنوزی چنین است: «آنچه به ذات طرد عدم کند و منافی باشد به ذات و در مرتبه ذات نیستی و بطلان را و مصداق بود به‌حسب حقیقت عقلیه حکمیه بدون شوب مجاز عقلی حکمی، یعنی بالذات نه بالعرض و بدون واسطه در عروض و بی انضمام حیثیّتی از حیثیات تقییدیه آیا از سنخ مفاهیم و جنس شیئیّت مفهومیه بود یا امری باشد که خارج بود از سنخ مفاهیم و شیئیّت او غیر شیئیّت مفهومیه بود و ازآنجاکه به‌ضرورت و وجدان هر شیء که از سنخ مفهوم باشد بنفسه طرد عدم نکند و بذاته نقیض عدم نباشد و مقابل بطلان نبود چنان‌که بنفسه مقابل وجود و هستی نباشد، لهذا از مسلّمات طرفین خلاف بلکه از بدیهیّات عقل سلیم مستقیمه بود که الماهیة لیست من حیث هی الا هی،

---

[1] همانجا، مقدمه، ص ١٤-١٥.

[2] همانجا، ص ٢١٢.

یعنی سنخ ماهیّت و مفهوم را در مرتبه ذات جز وجدان ذات و ذاتیّات که از سنخ مفهوم‌اند به وجدانی ماهوی مفهومی امری حاصل نباشد، پس هر ماهیّت و مفهوم از هستی و هم از نیستی در مرتبه ذات خالی بود.

عقل به‌ضرورت حکم کند که هیچ ماهیّتی از ماهیّات به ذات و در مرتبه ذات مناقض عدم و مقابل و طارد بطلان و نیستی نباشد، پس اگر ماهیّتی از ماهیّات در خارج یا ذهن طرد عدم کند و مقابل و مناقض نیستی و بطلان باشد این طاردیت و مقابلت و مناقضت در او ذات نباشد و چون به ذات نباشد پس به عرض و به‌تبع بود و چون به‌ضرورت عقل هر ما بالعرض را ما بالذاتی بود و الا لازم آید که ما بالعرض نیز نباشد پس وراء سنخ ماهیّت و مفهوم سنخی بود که به ذات به این مناقضت و مقابلت و طاردیت متصف باشد و آن سنخ به حکم ضرورت عدم و نیستی نباشد، زیرا که هیچ‌چیز به ذات مناقض و مقابل و طارد ذات خود نبود، پس آن سنخ، سنخ وجود بود و منحصر در سنخ وجود بود، زیرا که عقل به‌ضرورت و وجدان بدون تجشّم برهان بلکه به استقراء تامّ در معقولات و متصوّرات خود حکم کند که معقولات او منحصر بود در هستی و نیستی که اول به ذات طارد نیستی بود و دوم به ذات مناقض هستی، و چیزی که در مرتبه ذات خود از هر یک از این دو خالی بود اگرچه در واقع به‌واسطه تحقّق علّت تامّه یا عدم تحقّق او به طور لزوم به یکی از این دو متصف باشد.

پس منکشف گردید که عقل به اندک تأمّلی تصدیق کند به اینکه وجود موجود بالذات بود و عدم مطلق بما هو عدم مطلق قابل وجود نباشد و ماهیّت ازآنجاکه در مرتبه ذات از عدم و وجود خالی بود آنی نباشد که به وجود متصف شود در واقع یا به عدم، و صدق موجود بر او و هم صدق معدوم به عرض بود، پس بعد از تصوّر موضوع خلاف کما ینبغی و علی ما ینبغی عقل به حکمی قریب به‌ضرورت یا به‌ضرورت حکم کند

که وجود اصل بود در موجودیّت و هر چه غیر وجود از عدم و ماهیّت اگر موجود باشد فرع او بود در موجودیّت».

ازآنجایی‌که مدرس زنوزی همان دلایل ملاصدرا را در اثبات اصالت وجود بیان کرده است و ما آن دلایل را در جای خود مورد بحث و تأمل قرار داده‌ایم متعرّض ادله زنوزی نشدیم، اما برای اینکه خواننده محترم گمان نکند که ادله زنوزی از استحکام کافی برای اثبات اصالت وجود برخوردار است به‌ناچار به تقریری دیگر متعرّض دلایل وی می‌شویم. یکی از دلایل وی طارد بودن وجود نسبت به عدم است که چنین گفته است: «وجود حیثیت اباء از عدم است، پس تنها چیزی که طرد عدم کند وجود است، چه عدم البته طارد خویش نیست و مهیت اباء از عدم ندارد».

جواب ما به این استدلال این است که آیا منظور شما از حیثیت اباء از عدم در وجود مفهومی است یا وجود خارجی؟ اگر منظور شما مفهوم وجود است که حکما از متقدم و متأخر مفهوم وجود را جز معقولات ثانیه فلسفی می‌دانند که همچون سایر مفاهیم نسبت به عدم و وجود لا اقتضا و امری اعتباری و انتزاعی در ظرف ذهن است و امری اعتباری چگونه می‌تواند طارد عدم در اعیان باشد و این امر اعتباری صرفاً یک مفهوم ذهنی است، همچنان که مفهوم عدم یک مفهوم ذهنی است و نه اقتضای وجود دارد و نه عدم، و حمل وجود بر وجود در ظرف ذهن و حمل عدم بر عدم در ظرف ذهن به حمل اولی ذاتی است و نمی‌تواند دلیلی بر طاردیت عدم در وجود و طاردیت وجود در عدم باشد، زیرا طاردیت عدم در ظرف خارج و عالم اعیان است و اگر منظور شما حقیقت وجود در خارج طارد عدم است که این عین مدعا و مصادره به مطلوب است، یعنی همه مناقشه ما بر سر این است که چنین حقیقتی مستقل از ماهیت مجعوله یا موجود خارجی پس از جعل تحقق ندارد، حال چگونه شما آن را مسلّم انگاشته‌اید و طارد بودن عدم را به آن نسبت داده‌اید؟

اگر گفته شود که ما فرد وجود را در خارج مسلّم فرض کرده‌ایم، یعنی قائل به اصالت وجود و اصالت ماهیت هر دو به فرد وجود در خارج اذعان دارند با این فرق که اصالت وجودی آن فرد را متحقق بالذات می‌داند و ماهیت را متحقق بالغیر، یعنی به‌واسطه وجود، می‌داند و اصالت ماهیتی متحقق بالذات را ماهیت و وجود را منتزع از آن می‌داند، بنابراین فرد وجود در خارج طاردیت عدم دارد و ماهیت طاردیت عدم ندارد و این به معنای اثبات اصالت وجود است، در پاسخ می‌گوییم: اگر مجعول ماهیت باشد و فعل ایجاد از طرف جاعل به ماهیت تعلق گیرد و آن را متحقق سازد ماهیت مجعوله پس از تحقق نیز طاردیت عدم دارد و دلیل شما نقض می‌گردد و اگر گفته شود که ماهیت بما هی هی ذاتاً طاردیت عدم ندارد، می‌گوییم که محل نزاع ما ماهیت بما هی هی نیست، بلکه ماهیت ایجاد شده و مجعوله پس از جعل است، بنابراین دوباره نزاع و دعوا میان اصالت وجودی و اصالت ماهیتی بر تحریر محل نزاع می‌شود.

بنابراین، توضیح و تقریری که از محل نزاع نمودیم صدق مفهوم موجود بر ماهیت مجعوله دلیلی بر مصداقی به‌عنوان وجود نیست، زیرا مفهوم وجود از موجودیت ماهیت پس از جعل انتزاع می‌گردد، بنابراین صدق موجود بودن بر آن نمی‌تواند دلیلی بر حقیقت عینی وجود باشد.

جعل ماهیت به معنای تحقق خارجی و ایجاد شیء و افاضه آن است و این افاضه یا فعل ایجاد به ذات شیء تعلق می‌گیرد و آن را از نیستی به هستی درمی‌آورد و مفاض و معلول چیزی جز ماهیت مجعوله نیست و وقتی فعل ایجاد به شیء تعلق می‌گیرد آن شیء تحقق و تکوّن می‌یابد و ما از این فعل جاعل مفاهیمی چون موجود، متکوّن، موجد به فتح جیم و سایر مشتقات را انتزاع می‌کنیم و در حاقّ واقع حقیقتی جز فعل

و اثر فعل که همان ماهیت مجعوله است حقیقتی به نام صرف وجود یا حقیقت عینی وجود نیست.

از طرف دیگر اگر وجود بذاته ابا از عدم داشته باشد بدین معنی است که بدون حیثیت تقییدیه و بدون لحاظ جعل بذاته ابا از عدم دارد و ابا از عدم داشتن به معنای اقتضای وجود بذاته است و این معنی تنها در واجب بالذات مصداق ندارد و ممکنات عالم به ذاته نه اقتضای عدم دارند و نه اقتضای وجود، و پس از جعل است که ممکن اقتضای وجود پیدا می‌کند و این اقتضای وجود و طاردیت عدم پس از جعل در ممکنات هم با اصالت وجود سازگار است و هم با اصالت ماهیت، بنابراین استناد به طاردیت عدم در وجود دلیلی بر اثبات اصالت وجود نیست.

حمل شایع و اصالت وجود: دلیل دوم مدرّس زنوزی برمی‌گردد به دلیل حمل شایع، و این دلیل را در دلیل دوازدهم اصالت وجود در این کتاب ردّ کردیم. مدرّس زنوزی بر حقیقتی به نام وجود استدلال می‌کند که به‌واسطه این وجود حمل عرض بر موضوع تحقّق می‌پذیرد، زیرا ماهیّت موضوع و ماهیّت محمول متغایر از یکدیگر هستند و ماهیّت محمول نه جزء ذات و نه تمام ذات موضوع است، بنابراین واسطه عروض محمول بر موضوع باید از سنخی غیر از ماهیّت باشد و این غیر نمی‌تواند از اعدام باشد، زیرا عدم نمی‌تواند نقش سببیت برای عروض چیزی بر چیز دیگر باشد، بنابراین باید از سنخ وجود باشد، بنابراین وجود باید اصیل باشد تا به‌واسطه آن حمل شایع تحقّق پذیرد.

نکته دیگری که از استدلال زنوزی فهمیده می‌شود این است که مصداق ماهیّت عرضی در خارج باید از سنخ وجود باشد، زیرا هر بالعرضی به ما بالذات منتهی می‌شود و آن مابالذاتی که مصداق ماهیّت عرضی است از جنس ماهیّت نیست، زیرا ماهیّت بذاته اقتضای ثبوت ندارد و باید به‌واسطه غیر از ماهیّت ثبوت یابد و چون

عدم نیز نمی‌تواند مصداق آن بالذات در واسطه باشد لازم می‌آید که وجود واسطه عروض ماهیّت عرضی بر محمول باشد و این به معنی اثبات مصداقی برای وجود در عالم عینی است.

مدرّس زنوزی در *بدایع الحکم* در عنوانی فرعی تحت عنوان تحصیل تفریعی و تفریع تحصیلی برهان مذکور را چنین تقریر کرده است: «هر مفهومی ثبوتی بما هو ثبوتی که از مرتبه ذات ماهیّت خارج باشد و در واقع از برای او ثابت بود، یعنی صادق بود بر او به حمل ثانوی عرضی و محتاج باشد صدق و عروض او، به‌واسطه در عروض ثبوت آن مفهوم از برای آن ماهیّت برهانی باشد بر اینکه مفهوم وجود را فردی بود در واقع بدون اعتبار و عمل عقل که آن فرد بالذات و در مرتبه ذات و تمام ذات مصداق آن مفهوم ثبوتی بود و آن ماهیّت بالعرض مصداق ان مفهوم باشد، زیرا که ازآنجاکه هر ما بالعرض منتهی شود به‌حکم ضرورت به ما بالذات، آن واسطه یا بالذات مصداق آن مفهوم ثبوتی باشد یا منتهی شود به‌واسطه که بالذات مصداق او باشد و ازآنجاکه سنخ عدم بما هو عدم را صلاحیت مصداقیت بالذات از برای مفاهیم ثبوتیه نبود و الا یا حیثیّت عدم بما هو عدم به حیث ثبوت منقلب شود و یا آن مفهوم ثبوتی بما هو ثبوتی به مفهومی عدمی منقلب گردد و هیچ ماهیّت نیز صالح نباشد که بالذات و به تمام ذات مصداق ماهیّتی دیگر باشد، آن واسطه ناچار از سنخ وجود بود.

پس ظاهر و منکشف گردید که به ملاحظه هر مفهوم ثبوتی که بما هو ثبوتی صادق باشد بر ماهیّتی از ماهیّات به صدق عرضی، به همین بیان توانیم که بر اصالت وجود استدلال کنیم به این معنی که مفهوم وجود را فردی بود در واقع بدو اعتبار عقل که آن فرد مصداق و محکیّ عنه آن مفهوم ثبوتی بود به نفس ذات بدون اعتبار حیثیّتی از حیثیات تقییدیه و واسطه از وسایط در عروض از آن جمله مفهوم موجود بود که صدق او بر هر چه از سنخ مفهوم و ماهیّت باشد بالعرض باشد، پس البته و به‌حکم

ضرورت در واقع امری بود که به ذات و در مرتبه ذات و تمام ذات مصداق مفهوم موجود باشد، زیرا که اگر به جزئی از ذات به ذات مصداق موجود بود و به جزئی نباشد آن جزء که مصداق نباشد از سنخ ماهیّت یا عدم باشد، پس صدق مفهوم موجود به صدق عرضی بالعرض بر ماهیّات مأخذ برهانی بود بر اصالت وجود به این معنی که مفهوم وجود را مصداقی باشد که بالذات موجود باشد و ماهیّت موجود بالعرض بود».[۱]

دلیل سوم مدرّس زنوزی[۲] در اثبات اصالت وجود به جعل ماهیّات برمی‌گردد و استدلال وی در این باره چنین است: «صدق مفهوم جاعل بر بعضی ماهیّات برهان بود بر اینکه وجود در جاعلیت اصیل بود و هم صدق مجعول بر آنها برهان باشد بر اینکه وجود در مجعولیت اصیل بود، پس صدق مفهوم جاعل بر ماهیّت بالعرض بود و بر وجود بالذات، لیکن بر وجودات ممکنات صدق جاعل للذات نباشد و لهذا جمیع مراتب جاعلیت در ممکنات به جاعلیت واجب‌الوجود جل‌جلاله راجع شود و از مراتب جاعلیت او بود. متفطّن باشد که فهمش خالی از دقت نباشد».

اگرچه زنوزی در این برهان به اختصار و رمز سخن گفته است، اما از سخنان او چنین استنباط می‌گردد که ماهیّت می‌تواند هم جاعل باشد و هم مجعول، و سپس می‌گوید که مراتب جعل در ممکنات به جاعلیت واجب تعالی راجع می‌شود و براین‌اساس فرد متفطّن باید اصالت وجود را نتیجه بگیرد. اگر بتوانیم به صفت متفطّن متصف شویم گویا استدلال زنوزی باید چنین باشد که اگر جعل به ماهیّت اولاً و بالذات تعلق گیرد در آن صورت آن ماهیّت می‌تواند در عین مجعولیت برای ماهیّت دیگری حکم جاعل داشته باشد و چون ماهیّات مثار کثرت هستند برای هر

---

[۱] علی مدرّس زنوزی، *بدایع الحکم*، ص ۲۱۴-۲۱۵.

[۲] مصدر پیشین، ص ۲۱۵.

ماهیّتی باید یک جعل مستقل از دیگری باشد، بنابراین باید قائل شویم که ماهیّت دارای تشکیک باشد تا بتواند متقدّم و متأخر به حیث علیت و معلولیت باشد و چون تشکیک در ماهیّت مورد قبول نیست، بنابراین جعل به ماهیّت ثانیاً و بالعرض است و وجود اولاً و بالذات مجعول می‌شود، بنابراین اصالت با وجود است. از طرف دیگر سلسله ماهیّات ممکنه به واجب تعالی به‌عنوان جاعل برمی‌گردند و سنخیت بین علّت و معلول حکم می‌کند که این سلسله ممکنات از سنخ واجب تعالی باشند تا صدور آنها از آن ذات لازم آید و چون واجب تعالی عین حقیقت وجود و بدون ماهیّت است، بنابراین این سلسله ممکنات باید از نظر وجود جعل شوند و سنخیتی بین حقیقت وجود و ماهیّات نیست تا جاعلیت واجب تعالی برای آنها به اثبات رسد، بنابراین مجعول بالذات باید وجود ممکنات باشد و نه ماهیّت آنها و هیچ ممکنی از ممکنات جاعل للذات نیست، بلکه همه مراتب ممکنات به ذات جاعلیت واجب‌الوجود راجع است. زنوزی چنین نتیجه می‌گیرد که «مفهوم وجود عنوان و حکایت حقیقتی واحده بود که به ذات نقیض عدم و طارد عدم بود و عدم به ذات نقیض او و رافع او بود و آن حقیقت به ذات بدون حیثیّتی تقییدیه موجود باشد و غیر آن حقیقت به‌واسطه او موجود بود.[۱]

شیخ حسین تنکابنی و اصالت وجود

یکی از شاگردان معروف ملاصدرا شیخ حسین تنکابنی است که در افکار فلسفی و از جمله اصالت وجود تابع استادش است. حکیم حسین تنکابنی فرزند ابراهیم تنکابنی در قرن یازدهم در تنکابن دیده به جهان گشود. وی از شاگردان برجسته ملاصدرا و فیاض لاهیجی بود. وی پس از فراگیری علوم عقلی به تدریس و ترویج آرا

---

[۱] مصدر پیشین، ص ۲۱۹-۲۲۰.

و افکار ملاصدرا پرداخت. آثار تنکابنی تلخیص یا شرح آرای ملاصدرا می‌باشد. تمام کتب تنکابنی، جز *شرح گلشن راز* به زبان عربی نگاشته شده است. آثار او عبارت‌اند از: *اثبات حدود العالم*، *حاشیه بر اثبات الواجب* جلال‌الدین دوانی، *رساله فی وحدة الوجود مع کثرة تجلّیاته*،[1] *فی صنوف الناس*، *شرح گلشن راز*، *رساله فی شبهه الاستلزام و جوابها*، تعلیقاتی بر کتاب *شفای ابن‌سینا*.

ولی قلی شاملو در کتاب *قصص الخاقانی* او را چنین ستوده است: «از جمله گروه بلند شکوه حکمای عصر صاحبقرانی رونق‌بخش دیار کامرانی معلم اول معلم ثانی شیخ‌المشایخ شیخ حسین تنکابنی است که بر وفق مراد خاطر فیض مظاهر از فیوضات جناب فیاض مستفیض گردیده کرسی‌نشین عرش فیض رسانی است. در کیش اهل حکمت ضمیر بی‌نظیرش علّت تامه معنی فضیلت و در طریق ملت شریعت وجود مسعودش کاشف غوامض مسائل حقیقت به تقویت تندی شعور علّت اولی موجودات را بالبدیهه به وجهی شناخته و به تعلیم جمهور طالبان کوی دیار معرفت از راه عرفان و ایقان پرداخته. از تصانیف مشهور آن جناب رساله‌ای است در باب *اثبات وحدت وجود* و *شرح بر گلشن راز*».[2]

شیخ حسین تنکابنی در *رساله فی صنوف الناس عند رجوعهم الی دار البقاء* که جلال الدین آشتیانی[3] آن را ضمن *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران* جلد دوم منتشر کرده است دیدگاه اصالت وجودی خود را در نخستین عبارات این رساله

---

[1] جلال الدین آشتیانی *رسالة فی تحقیق وحدة الوجود و تجلیاته* را در *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر*، ج۲، ص۴۰۴ـ۴۰۹ به چاپ رسانده است.

[2] شاملو، *قصص الخاقانی*، ج ۲، ص ۵۰.

[3] مصدر پیشین، ج ۲، ص ٤٣٩-٤٤٤.

چنین توصیف کرده است: «قد اختلج فی خاطری ان اکتب شیئاً فی باب وحدة الوجود مع کثرة تجلّیاته و تشعب نزولاته، من غیر ان یکون الوجودات المقیّدة اموراً موهومة بلا تقرّر و ثبات، کما هو المنقول من بعض اهل التصوف، فان الامر علی هذا لیس الا السفسطة للزوم کون السماء و الارض و الجنة و النار و الحشر و البعث کلها خیالات محضة، و بطلانه غیر خفیّ. فالبرهان الیقینی الدال علی هذا اعنی وحدة الوجود من حیث هی وجود اعنی صرف المنزه عن قیود الماهیة و تشابک العدم و النقصان و الصریح الخالص عن ممازجة الظلّمة و البطلان یقتضی تمهید مقدمة و هی ان الوجود موجود بنفس کونه وجوداً و غیره من الماهیّات فی الموجودات الممکنة موجودة به، کما ان الاشیاء المظلّمة تستنیر بالنور و هو نفس کونه نوراً منوّر و الا یلزم التسلسل و صدق المشتق لا یوجب قیام مبدأ الاشتقاق حتی یلزم من کون النور منوّراً، قیام نور آخر کما ان الخط طویل و الطول نفس الخط و امثال ذلک، فمناط موجودیة الشیء و فعلیّته نفس الوجود و الموجود بنفس کونه وجوداً، لا بقیام وجود آخر الا باعتبار العقلی و هذا لا یوجب ان یکون وجودات الممکنات واجبات الوجود کما یتوهّم، لان وجود الواجب ضروریّ علی الاطلاق ازلاً من غیر مدخلیة تأثیر الغیر فیه بوجه من الوجوه بخلاف الوجودات الممکنة، فان الضرورة کونها وجودات و موجودات انما یکون بعد تأثیر العلّة و مدخلیّته فیها، فالقضیة المعقودة فی وجود الواجب وجود و موجود بالضرورة الازلیة علی الاطلاق و التی معقودة فی قولنا: وجود الممکن وجود و موجود بالضرورة ضروریة ما دام الذات بعد مدخلیة تأثیر العلة و تجلّیها فیه، فضرورة وجوده بعد الجعل و التأثیر و تقرر هذا الوجود فی مقام التقیید و النقص المنتزع منه، المتصفة بالامکان لا یوجب ان یکون واجباً بالذات، لان وجود الواجب القیوم صریح عن شوب النقیصة و ممازجة الماهیة و ظلمات القصور، بل هو صرف الوجود و بحت النور فلا مدخلیة لتأثیر الغیر فیه بوجه من الوجوه، لعدم تلبسه

بنحو من القوة حتی یحتاج الی مخرج منها و مؤثر فی فعلیّته. و اما الدلیل علی موجودیة الوجود فی الاشیاء و عدم کونه من الامور الاعتباریة الانتزاعیة المصدریة کما هو المتداول بین الجمهور علی ما هو مذهب استادنا قدس سرّه و یستفاد من مصنفاته ان الشیء الموجود المترتب علیه اثر یمتاز به عن المعدوم فی الاعیان لا یخلو اما ان یکون نفس الماهیة من حیث هی او مع ضمیمة اخری حتی بها یترتب علیها الآثار، فان کان الاول یلزم ان یکون الماهیة مع خلوّها عن القیود مقیّدة بکونها مؤثرة و اجتماع للمتنافیین، فان کان الثانی اعنی کونها مع الضمیمة فلا یخلو من ان یکون الماهیة فی الاعیان بتأثیر الجاعل مع امر آخر و خرجت من الاطلاق الی الحیثیة التی بها یکون مخالفة للحالة الاولی، فلا نعنی بالوجود و کونه موجوداً فی الاعیان الا هذا». یعنی: «به ذهنم رسید که در باب وحدت وجود با کثرت تجلّیات و انشعاب نزولاتش چیزی بنگارم به‌گونه‌ای که بر خلاف منقول از اهل تصوف وجودات مقیّده اموری موهوم و بدون تقرّر و ثبات نباشند، زیرا وهمی دانستن وجودات مقیّده چیزی جز سفسطه نیست و لازم می‌آید که آسمان و زمین و بهشت و جهنم و حشر و بعث همگی خیالات محض باشند و بطلان این دیدگاه بر کسی پنهان نیست، پس برهان یقینی بر وحدت وجود ازآن‌جهت که وجود است، یعنی صرف وجودی که از قیود ماهیّت و درآمیختن با عدم و نقصان و وجود صرف خالصی که از آمیزش با ظلمت و بطلان منزّه باشد، نیازمند مقدمه‌ای است و آن مقدمه این است که وجود به نفس اینکه وجود است موجود می‌باشد و غیر او از وجودات ممکنه که ماهیّات را تشکیل می‌دهند به‌واسطه وجود تحقّق می‌یابند، همچنان که اشیاء تاریک با نور منوّر می‌شوند و نور ازآنجایی‌که ذاتاً نوربخش است نورافشانی می‌نماید وگرنه مستلزم تسلسل است، زیرا منوّر بودن به‌عنوان یک مشتق برای نور نیازمند نوری دیگر نیست که آن خصوصیت را به نور ببخشد، همان گونه که وقتی می‌گوییم: خط طویل است،

طول حقیقتی جز نفس خط ندارد و مانند آنها، بنابراین مناط موجودیّت شیء و فعلیّت یافتن آن نفس وجود است و موجود به نفس وجود تحقّق دارد و نه به قیام وجودی دیگر، مگر آنکه بخواهیم در ذهن برای موجود وجودی دیگر فرض نماییم و اینکه گفتیم موجودات به نفس وجود تحقّق دارند و نه به امری دیگر بدین معنی نیست که وجود ممکنات واجب‌الوجود هستند و برخی چنین توهّمی کرده‌اند، زیرا وجود واجب‌الوجود علی‌الاطلاق از ازل ضروری است بدون آن که امری دخالتی در تأثیر بر ذات او تعالی به وجهی از وجوه بر خلاف وجود ممکنات داشته باشد، زیرا در ممکنات بعد از تأثیر علّت و مدخلیّت آن است که آن ممکنات از عدم به هستی در می‌آیند و متحقّق می‌شوند، بنابراین در این گزاره که واجب‌الوجود وجود و موجود است به‌ضرورت ازلی علی‌الاطلاق است، اما در گزاره وجود ممکن وجود و موجود به‌ضرورت است ضرورت آن مشروط و مقیّد به تأثیر علّت در آن و تجلّی علّت در ذات ممکن‌الوجود است، بنابراین ضرورت وجود ممکن‌الوجود بعد از جعل جاعل و تأثیر علّت بر آن است، بنابراین این وجود در مقام تقیید و نقصی که از آن انتزاع می‌گردد و متصف به امکان است نمی‌تواند واجب‌الوجود باشد، زیرا وجود واجب قیوم از شوب نقیصه و امتزاج با ماهیّات و ظلمات قصور و کاستی‌ها مبرّا است، بلکه وجود واجب صرف وجود و نور محض است، بنابراین غیر از آن ذات هیچ مدخلیّتی به وجهی از وجوه در تأثیر بر او ندارد، زیرا در ذات واجب هیچ قوه ای که بخواهد به فعلیّت برسد وجود ندارد تا نیازمند علّتی باشد که آن قوه را به فعلیّت رساند.

اما دلیل ما بر موجودیّت وجود در اشیاء و اینکه این وجود از امور اعتباری انتزاعی مصدری نیست که دیدگاه عموم در عصر ما و مذهب استاد ما قدّس سره است و از آثار مکتوب او چنین مستفاد می‌شود این است که شیء موجودی که بر آن آثاری مترتب می‌شود که او را از معدوم در اعیان خارجی امتیاز می‌بخشد یا نفس ماهیّت

بما هی است یا به‌ضمیمه چیز دیگری است که به‌واسطه آن آثاری بر آن مترتّب می‌شود، پس اگر مراد از موجود همان ماهیّت بما هی باشد لازم می‌آید که ماهیّت بما هی مقیّد به تأثیرگذاری باشد (درحالی‌که ماهیّت بما هی نسبت به تأثیر و عدم تأثیر لا اقتضا است) و نیز لازم می‌آید دو امر متنافی (ماهیّت بما هی و ماهیّت مؤثره) با یکدیگر در یک حقیقت جمع گردند و اگر مراد ماهیّت به انضمام چیز دیگر باشد لازم می‌آید که ماهیّت در اعیان خارجی به‌واسطه انضمام امری دیگر با جعل جاعل هستی یابد و منظور ما از وجود و اینکه موجود در اعیان است چیزی جز این نیست».
استدلال شیخ تنکابنی اینجا به پایا می‌رسد و ما در اینجا قصد نداریم که دیدگاه طرف‌داران اصالت وجود را نفی کنیم و بیشتر قصد ما از این فصل بیان دیدگاه‌های مختلف در باب اصالت وجود یا ماهیّت است و تأمّلات خود را در مبحث نقد آرای ملاصدرا در اثبات اصالت وجود بیان خواهیم نمود، اما خلط مبحثی که در استدلال فوق از طرف شیخ حسین تنکابنی صورت‌گرفته است خواننده را با ابهام روبرو خواهد کرد و ناچار هستیم که به این اشکال اشاره مختصری نماییم.

شیخ حسین تنکابنی برای دفع توهّم این که وجود فی‌نفسه واجب‌الوجود نیست در اطلاق ضرورت وجود برای آن تفکیک قائل شده است به اینکه در واجب ضرورت ذاتی است، اما در ممکنات الوجود ضرورت به علّت خارج از ذات وابسته است، یعنی ضرورت مطلقه نیست بلکه مقیّده است و به عبارتی دیگر در وجود ممکنات الشیء ما لم یجب لم یوجد ضروری است، اما وجوب بالذات نیست بلکه وجوب بالغیر است، ولی در ذات باری‌تعالی وجود ذاتاً به‌ضرورت مطلق برای او ازلاً ثابت است. به نظر ما تنکابنی با این توضیح به شبهه مذکور پاسخ نداده است، زیرا شبهه این است که اگر تحقّق اشیاء در خارج به نفس وجود است و نه به امر انضمامی، در آن صورت وجود ممکنات باید ازلاً موجود باشند و این قول مستلزم وجوب ذاتی آنها است که وجود از

آنها منفکّ نمی‌گردد، بنابراین شبهه مذکور هیچ اشاره‌ای به قاعده الشیء ما لم یجب لم یوجد نکرده و بحث ضرورت مقیّده و مطلقه مطرح نبوده است.

پاسخ ما به شبهه مذکور این است که یا وجود فی‌نفسه است یا فی غیره است، یعنی وجود یا معنی اسمی دارد و یا معنی حرفی، و وجود فی‌نفسه تقسیم می‌شود به وجود فی‌نفسه لنفسه مانند جواهر و وجود فی‌نفسه لغیره مانند اعراض، یعنی این حقیقت در عالم خارج یا قائم به ذات است و حالت شیء دیگر نیست و یا حالت چیز دیگر است و خودش قائم به ذات نیست و اگر بخواهد وجود داشته باشد باید برای چیزی وجود داشته باشد، یعنی باید به‌عنوان صفتی برای چیزی وجود داشته باشد. حال وجود فی‌نفسه لنفسه خود بر دو قسم است، یا نیاز به علّت ندارد و بذاته موجود است و یا نیاز به علّت دارد و بغیره موجود است که قسم اول واجب‌الوجود است و قسم دوم وجودات ممکنه؛ بنابراین تقسیم‌بندی که همه اقسام وجود را شامل گردد سخنی از ضرورت مطلقه و مقیّده نیست و در پاسخ به شبهه می‌توان گفت که واجب‌الوجود وجود فی‌نفسه لنفسه بذاته است، اما ممکنات الوجود همچون جواهر وجود فی‌نفسه لنفسه بغیره و عوارض وجود فی‌نفسه لغیره بغیره هستند و با این تفکیک شبهه پاسخ داده می‌شود.

میرزا عمادالدوله و اصالت وجود

یکی از طرفداران اصالت وجود بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله (زنده در ۱۳۰۸ق/۱۸۹۱م)، از شاهزادگان و دولتمردان عصر قاجار بود. وی پسر امامقلی میرزا عمادالدوله، پسر محمدعلی میرزا دولتشاه، پسر فتحعلی‌شاه قاجار بود. وی کتاب *المشاعر* ملاصدرا را نزد میرزا علی‌اکبر مدرّس یزدی خوانده بود و آن را تدریس می‌کرد و ترجمه و شرحی به نام *عماد الحکمة* بر آن به فارسی نوشت. آقا علی زنوزی

کتاب *بدائع الحکم* را در ۱۳۰۷ق، در پاسخ به پرسش‌های هفت‌گانه بدیع‌الملک نوشت.

کتاب دیگری که از بدیع‌الملک برجای‌مانده، ترجمه و شرحی فارسی است بر رساله *الدرة الفاخرة* از عبدالرحمان جامی با عنوان حکمت *عمادیه* که در واقع تقریر مباحث مدرّس یزدی است که بدیع‌الملک، *الدرة الفاخرة* را نزد او خوانده بود. میرزا عماد الدوله حکمت *عمادیه* را در ذیل شرح کتاب *الدرة الفاخرة* آورده و خود را چنین تعریف کرده است: «و بعد چنین گوید: اقل المعتقدین بوحدة اللّه و ظهوره بتجلّی ذاته فی الموجودات من دون حلول و اتّحاد و سریان نور وجوده فی ذرّات الکائنات من دون لزوم نقص و فساد، بدیع الملک میرزا الملقّب بعماد الدوله ابن امامقلی میرزا المقلب بعماد الدوله ابن محمّد علی میرزا الشّهیر بدولتشاه ابن خاقان مغفور فتحعلیشاه قاجار تغمّدهم اللّه بغفرانه، که از بدو عمر طالب استماع مطالب عالیه وحدت و مصاحبت اهل حکمت و معرفت بود و پیوسته در خاطر داشت که شاهد اصول مطالب حکمت را بفارسی نگارد بطریقه که موسوم بر طریق قویم و نهج مستقیم استاد الحکمة و مقنّن طریقة التوحید و المعرفة اکمل المتقدّمین و افخر المدقّقین و اوحد الموحّدین العارف الکامل و الحکیم الواصل الی درجة ما نالها السابقون و لم یدرکها اللّاحقون مرحوم آخوند ملاصدرای شیرازی قدس‌سره که مختار علمای حکمت و مدقّقین الهیین این عصر است. تا طالبان را صراطی مستقیم و راغبانرا میزانی قویم باشد. و این بنده محتاج بفضل ربه الکریم را موجب اجری و در عالم یادگاری باشد. تا در سنه یک هزار و سیصد و هفت هجری موفّق شد که رساله موسومه بدرّة الفاخره را که تألیف مولانا المحقّق المدقّق العارف الکامل ملا عبد الرّحمن جامی علیه الرحمة می‌باشد و جامع اصول مطالب و عمده مقاصد در این علم است، در خدمت جناب عمدة الحکماء الالهیین و قدوة الفضلاء المتألهین،

الوحید الموحّد و الفرید المتفرّد، المدرّس فی المعقول و المنقول و الفروع و الاصول آقا میرزا علی اکبر یزدی دامت افاداته استفاده نمود و آنچه شنیده بود مرتّب نموده، شرح بر آن رساله مقرّر داشت، و به ملاحظه و صحت استاد رساند و در خاتمه کتاب افاده مختصری در مسئله وجود که از مرحوم ملّا حاجی به نظر رسید شرحی بر او نوشت و اضافه نمود. بحمد اللّه کتابی شد نافع و جامع و او را حکمت *عمادیه* موسوم نمودم، امّید که از ملاحظه محرومان از نظر انصاف محفوظ، و از نوشتن رد و حواشی معترضانه مصون و محروس باد».[۱] عماد الدوله بر اساس قبول اصالت وجود به اثبات ذات باری‌تعالی چنین استدلال کرده است: «حقیقت وجود من حیث هی هی لذاتها قابل عدم نباشد، زیرا که بر فرض قبول عدم یا خودش من حیث هی حقیقة الوجود باقی است یا باقی نیست، اگر باقی باشد لازم آید اتّصاف احد النقیضین بدیگری، و اگر باقی نباشد لازم آید انقلاب طبیعت وجود بسوی طبیعت عدم، و هر دو تالی باطل است و محال یکی اتصاف احد النقیضین به دیگری، دوّم انقلاب طبیعت وجود بعدم. و هر گاه عدم ممتنع باشد بر حقیقت وجود لذاتها، پس لازم آید که لذاتها واجب‌الوجود باشد» و در ادامه می‌گوید که این برهان مبتنی بر قبول اصالت وجود است.[۲] وی وحدت حقه حقیقیه را در وجود مطلق که همان واجب‌الوجود است به اثبات رسانده است و می‌نویسد: «وحدت حقّه حقیقیه عبارت است از وحدتی که عین ذات واحد است نه صفت زائده بر ذات چون وحدت وجود مطلق یعنی واجب‌الوجود». بر اساس همین عقیده وی وجود مطلق را در تباین با تعینات متکثره نمی‌داند و می‌گوید: «تعین عین وجود مطلق است و منافات با هیچ تعیّنی از تعیّنات

---

[۱] عبدالرحمن جامی، *الدرة الفاخرة*، تحقیق نیکو لاهیر و علی موسوی بهبهانی، تهران، مؤسّسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۸ش، ص ۱۱۷-۱۱۸.

[۲] مصدر پیشین، ص ۱۲۲.

ندارد، یعنی با آنکه در حدّ ذات متعیّن است متجلّی و ظاهر در جمیع تعیّنات است، همین‌طور ذات وجود مطلق با اینکه در حدّ ذات واحد است متجلّی و ظاهر در تمام وحدات است و به بیان اوضح همچنان که ذات وجود مطلق متعیّن به ذات خویش منشأ جمیع تعیّنات است و تمام تعیّنات اطوار و شؤون آن تعیّن مطلق است، همچنین ذات وجود مطلق که واحد به نفس ذات است منشأ جمیع وحدات است، یعنی تمام وحدات ظهورات وحدت او است، و به عبارة اخری وجود مطلق اگر فاقد باشد وجودی از وجودات را لازم آید در او ترکیب از وجدان و فقدان و مع‌ذلک از فقدان لازم آید محدودیت و از محدودیت برانگیخته گردد ماهیّت، و لازم آید ترکیب از وجود و ماهیّت، و ظاهر است که ترکیب با بساطت ذات و صرافت وجود و اطلاق وی منافی است، پس به وحدته دارای کلّ وجودات است، پس معلوم شد که در عین وحدت دارای کثرت است».[١] اگر کسی بخواهد تقریری واضح و روشن از ادلّه ملاصدرا در کتاب *المشاعر* بر اثبات اصالت وجود داشته باشد می‌تواند به شرح عماد الدوله بر *مشاعر* ملاصدرا رجوع نماید.

محمد مهدی نراقی و اصالت وجود

محمدمهدی بن اَبی‌ذر فاضل نَراقی معروف به محقق نراقی (١١٢٨-١٢٠٩ق) از علمای متبحر در علوم مختلف و از جمله حکمت است. محقق نراقی برای تحصیلات علوم دینی دو بار رهسپار عتبات عالیات شد و در مجلس درس وحید بهبهانی و یوسف بحرانی حضور یافت. ملا مهدی نراقی در سال ١١٢٨ق در نراق از شهرهای اطراف کاشان در یک خانواده مذهبی متولد شد و در شنبه ١٨ شعبان ١٢٠٩ق در

[١] مصدر پیشین، ص ١٦٦.

۸۱ سالگی در کاشان درگذشت و در کنار حرم امیرالمؤمنین علیه‌السلام در نجف اشرف به خاک سپرده شد.

از همان اوان کودکی و نوجوانی با علاقه‌ای که به علم و تحصیل داشت، به حوزه علمیه کاشان رفت و در مجلس درس ملا جعفر بیگدلی حاضر شد. وی دوره مقدّمات، سطح و مقداری از دروس خارج فقه و اصول را در کاشان گذراند. سپس برای تکمیل مراتب علمی و تخصص در علوم و فنون اسلامی راهی حوزه علمیه اصفهان شد و از فقها و فلاسفه آن شهر بهره برد. از اساتید وی در اصفهان می‌توان ملااسماعیل خواجویی (د. ۱۱۷۳ هـ)، محمد بن محمد زمان کاشانی (متوفای اواخر قرن دوازده)، محمدباقر اصفهانی، محمدمهدی هرندی و آقامیرزا نصیر اصفهانی (د. ۱۱۹۱هـ) را نام برد.

وی در اصفهان علاوه بر تحصیل، به تدریس، تحقیق، تألیف و ارشاد مردم نیز همت گماشت و حتی با یادگیری خط و زبان عبری و لاتین از عالمان یهودی، با رهبران مذهبی اقلیت‌ها وارد بحث و مناظره شد و از متن کتاب‌های مذهبی آنان با خط عبری مطالبی را درباره حقانیت رسالت پیامبر اکرم صلی‌الله علیه و آله نقل و ترجمه کرد. او سپس به وطن خود بازگشت. پس از مدتی شهر کاشان را به‌سوی نجف اشرف و کربلای معلی ترک کرد و در درس محمدباقر وحید بهبهانی (د. ۱۲۰۵هـ)، شیخ یوسف بحرانی (د. ۱۱۸۶هـ) و شیخ محمدمهدی فتونی (د. ۱۱۸۳هـ) شرکت کرد. او پس از سال‌ها تلاش و تحقیق در نجف و کربلا، دوباره به وطن خود بازگشت و در حوزه علمیه کاشان به تدریس علوم دینی و تربیت شاگردان پرداخت. علمای بزرگی همچون محمدباقر شفتی (د. ۱۲۶۰هـ)، حاج‌محمد کلباسی (د. ۱۲۶۲هـ) و فرزندش ملااحمد نراقی (د. ۱۲۴۵هـ) و دیگران، از شاگردان وی بوده‌اند.

از این وی تألیفات گران‌بهایی در رشته‌های گوناگون به‌یادگارمانده که هر کدام آنها از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. آثار او در فقه کتاب‌های *لوامع الاحکام*، *معتمد الشیعه*، *انیس التجار*، *انیس الحجاج*، *المناسک المکیه*، *صلاة الجمعه*، و *تحفة رضویه* و در اصول فقه کتاب‌های *تجرید الاصول*، *جامعه الاصول*، *رساله الاجماع*، و *انیس المجتهدین*، و در فلسفه و حکمت کتاب‌های *جامع الافکار و فاقد الانظار*، *اللمعه الالهیه فی الحکمه المتعالیه*، *شرح الالهیات من کتاب الشفاء*، *قره العیون فی الوجود و الماهیه*، *لمعات العرشیه*، *الکلمات الوجیزه*، *انیس الحکماء* و *انیس الموحدین* و در ریاضیات و هیئت کتاب‌های *توضیح الاشکال* (هندسه اقلیدسی)، *رساله تحریر اکرثاذر سینوس*، *رساله عقود انامل*، *المستقصی* (هیئت)، *المحصل* (هیئت)، *معراج السماء* (هیئت)، *توضیح الاشکال*، *کتاب الحساب*، و *حاشیه شرح مجسطی* و در اخلاق کتاب‌های *جامع السعادات*، و *جامع المواعظ* و در علوم متفرقه کتاب‌های *محرق القلوب* (مقتل)، *مشکلات العلوم* (کشکول)، *نخبة البیان* (تشبیه، استعاره و محسنات بدیعه)، *طائر قدسی* (دیوان اشعار) و حواشی و تعلیقات بر آثار علمای پیشین می‌باشد.

یکی از آثار مهم ملامحمد مهدی نراقی کتاب *قرة العیون* در بحث اصالت ماهیت یا وجود و مباحث مرتبط با آن و همچنین بحث مهم وحدت وجود است. این کتاب مختصر از چهارده مبحث به ترتیب ذیل تشکیل شده است:

مبحث اول: نقل اختلافی که در حقیقت وجود واقع شده و اینکه موجودیت اشیا به سبب چیست؟

مبحث دوم: در اینکه وجود مطلق، ثبوت و تصوّرش بدیهی است و وجود، مشترك معنوی بین اشیا است.مبحث سوم: وجود مطلق زائد بر ماهیت است.

مبحث چهارم: وجود بر افرادش به‌صورت تشکیکی حمل می‌شود.

مبحث پنجم: وجود مطلق جنس نیست.

مبحث ششم: وجود، حقیقت عینی دارد و همان اصل در تحقّق است نه ماهیت.

مبحث هفتم: مجعول بالذات، وجود است نه ماهیت.

مبحث هشتم: تشخص وجودات، به سبب چیست؟

مبحث نهم: ممکنات، موجودات متعدّد و متکثری هستند.

مبحث دهم: ذات اقدس الهی با قطع‌نظر از همه مظاهر تحقّق بالفعل خارجی دارد.

مبحث یازدهم: بطلان مذهب متکلمان و دفع اشکالاتی که بر حکیمان شده است.

مبحث دوازدهم: مذهب ذوق المتألهین باطل است.

مبحث سیزدهم: تفصیل قول در وحدت وجود و بررسی اقوال.

مبحث چهاردهم: نتیجه‌گیری از مطالب گذشته.

نراقی[1] در مبحث اول که اختصاص به اختلافات حکما و متکلمین درباره حقیقت وجود و موجودیّت اشیاء است به شش مذهب در این باره به شرح ذیل اشاره کرده است:

اول: مذهب جمهور حکما این است که برای اشیاء دو وجود است، یکی وجود خاص به هر موجودی از موجودات و دیگری وجود عام بدیهی مشترک میان همه موجودات، و وجود خاص در خارج داری حقیقت متحصّل است و وجود مطلق عام امری اعتباری در ذهن است که از موجودات خاص انتزاع می‌گردد.

جمهور حکما می‌گویند که این افرادی که وجودات خاصه هستند حقایقی متباین و متخالف و متکثر هستند و تخالف آن وجودات به‌مجرد اضافه به ماهیّات نیست که در واقع متماثل و در نفس‌الامر حقایقی متحد باشند و اختلاف این وجودات خاصه از

---

[1] نراقی، محمد مهدی، *قرة العیون*، تحقیقی سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۹۸ش، ص ۵۹ به بعد.

نوع اختلاف در فصول نیز نمی‌باشد تا وجود مطلق جنسی برای آنها بشمار آید، بلکه وجود مطلق عارض و لازم آن وجودات است، مانند نور خورشید و نور چراغ که آن دو نور در حقیقت با یکدیگر مختلف هستند، اما در عروض نور بر آن دو حقیقت مشترک می‌باشند، و همچنین است حکم سفیدی عاج و برف و حکم کم‌وکیف که در عرضیت با یکدیگر مشترک هستند، بنابراین افراد وجودات خاصه از نظر حقیقت با یکدیگر مختلف هستند، الا اینکه برای هر فردی از افراد وجودات خاصه همانند اقسام ممکن و عرض نام خاصی وجود ندارد و همین امر سبب شده است که برخی گمان کنند که تعدد این افراد و تکثر آنها به‌مجرد اضافه به ماهیّات حاصل گردیده است همانند نور این چراغ و آن چراغ و سفیدی این عاج و سفیدی دیگری، درحالی‌که حقیقت چیز دیگری است و آن گونه است که بیان کردیم، و این حکما می‌گویند: وقتی تکثر مفهوم عام وجود و حصّه حصّه شدن آن را به‌اضافه به ماهیّات لحاظ می‌کنیم سه چیز حاصل می‌گردد:

اول: این مفهوم عام وجود.

دوم: حصص مضاف به ماهیّات.

سوم: حقایق وجودات خاصه.

مفهوم عام وجود و حصص مضاف به ماهیّات خارج از ذات حقایق وجودات خاصه هستند، و مفهوم عام وجود ذاتی و داخل در حقیقت حصص مضاف به ماهیّات است.

پاورقی: مفهوم عام بدیهی وجود و حصص وجودیه از سنخ مفاهیم هستند و حقایق خارجی وجودات از سنخ مفاهیم نمی‌باشند، بنابراین مفهوم عام بدیهی و حصص وجودیه خارج از حقیقت وجودات خاصه در عالم اعیان هستند. وجود عام بدیهی نسبت به حصص وجودیه رابطه عام به خاص است، زیرا هر دو از سنخ مفاهیم هستند با این فرق که حصص وجودیه همان وجود عام بدیهی است که مقیّد به وجود خاصی

در عالم ذهن شده است، بنابراین وجود عام وجود برای حصص وجودیه ذاتی بشمار می‌آید و داخل در حقیقت حصص نیز می‌باشد.

به عقیده این جمهور حکما فردی از افراد این وجودات خاصه قائم به ذات و عین ذاتش است و آن وجود واجب‌الوجود است و سایر وجودات خاصه قائم به ذات خویش نیستند و آن وجود ممکنات است.

برخی از این حکما گفته‌اند که وجودات خاصه همان ماهیّات هستند، و ماهیّات زائد بر وجودات خاصه نیستند، و برخی دیگر از آنان گفته‌اند که ماهیّات زائد بر وجودات خاصه می‌باشند و این تغایر هم در عالم اعیان و هم ذهن حاصل است و حق آن است که بگوییم: وجودات خاصه در عالم واقع و نفس‌الامر عین ماهیّات و در اعتبار عقل با یکدیگر متغایر هستند.

دوم: مذهب جمهور متکلمین این است که وجود تنها منحصر به مفهوم واحد مشترک بین همه اشیاء است و موجودیّت ماهیّات نیز به همین مفهوم عام مشترک وجود است و این وجود بر ماهیّات همچون عروض اعراض بر موضوعات عارض می‌شود و در مورد واجب تعالی این وجود لازم ذات آن است و بر ذات باری‌تعالی عارض نمی‌گردد، بنابراین این گروه از متکلمین فرقی میان واجب و ممکن در ماهیّت و وجود قائل نشده‌اند، مگر آنکه می‌گوید: وجود مطلق لازمه ذات ماهیّت در واجب تعالی و عدم آن در ممکن است، و آن گروه از متکلمین خود به دو گروه تقسیم شده‌اند، گروهی معتقد هستند که وجود مطلق و حصص آن خارج از ذوات اشیاء و زائد بر آنها در ذهن و نه واقع می‌باشند و گروه دوم گفته‌اند که وجود مطلق و حصص آن هم در ذهن و هم خارج زائد بر ماهیّات می‌باشند.

سوم: ذوق متألهین از حکما می‌گویند که ممکنات اتصاف حقیقی به وجود ندارند، بلکه وجود شخص قائم به ذات خود و موجودیّت آن از ذاتش است و موجودیّت

ممکنات به اعتبار نسبت و علاقه آنها با حضرت وجود مقدّس است و این نسبت بین ممکنات و وجود مقدّس سبب می‌گردد که ما بتوانیم لفظ موجود را بر آنها اطلاق کنیم، مثلاً وقتی می‌گوییم: زید متموّل است یا آب متشمّس یا تابناک است، و حضرت وجود مقدّس مجهول الکنه و غیرمعلوم برای هر کسی است و اگر این حقیقت وجود مقدّس نمی‌بود اطلاق موجود بر هیچ یک از ممکنات امکان‌پذیر نمی‌بود، زیرا وجود مطلق بر هیچ یک از ماهیّات در عالم اعیان عارض نیست و آن وجود صرفاً امری اعتباری عقلی است، بنابراین موجودیّت اشیاء به آن متحقّق نمی‌گردد و بنابراین مذهب وجود یکی و موجود متعدّد است، همچنان که شمس یکی است و متشمّس یا تابناک به چیزهای بسیاری اطلاق می‌گردد، بلکه موجود حقیقی تنها به فرد واجب تعالی اختصاص دارد،[۱] زیرا موجود حقیقی چیزی است که ذاتش منشأ موجودیّت است و هر آنچه که موجودیّت آن به اعتبار نسبت بین آن و چیز دیگری باشد موجود حقیقی دانسته نمی‌شود.

چهارم: مذهب شیخ اشاعره است که به اعتقاد وی وجود هر چیزی عین ماهیّتش است و آن وجود زائد بر ماهیّت نیست. اگر مراد او همان باشد که در بادی‌امر فهمیده می‌شود و اینکه مفهوم وجود انسان همان حیوان ناطق باشد، طبیعی است که این

---

[۱] این قول جلال الدین دوانی است که اطلاق موجود بر چیزی به معنای این نیست که منشأ انتزاع آن حقیقت را دارا باشد، بلکه تنها نسبت بین موجود و حقیقت وجود می تواند سبب اطلاق موجودیت به چیزی شود، همان گونه که نسبت بین حداد و حدید سبب می شود که بتوانیم به شخص آهنگر حداد بگوییم و منشأ انتزاع، یعنی حدید، در شخص آهنگر اعتبار نشده است، بلکه چون حرفه آهنگر کار کردن با حدید است او را حداد می دانیم و به همین قیاس وقتی گفته می شود: انسان موجود است، منظور این نیست که حقیقتی به نام وجود در موجود باشد، بلکه نسبت بین انسان و حقیقت وجود به عنوان جاعل است که ما موجودیت را به انسان اطلاق می کنیم.

سخن در نهایت سخافت است و اگر مراد او این باشد که بین وجود انسان و ماهیّت آن در خارج تمایزی وجود ندارد، به این معنی که در خارج چیزی به نام ماهیّت و چیزی دیگر به نام وجود نیست، پس این سخن درست می‌باشد و این قول اخیر را نمی‌توان یک مذهب مستقل بشمار آورد.[۱]

پنجم: مذهب صوفیه است، و آن مذهب می‌گوید که وجود حقیقتی واحد است که در همه ساختار ماهیّات جریان دارد و به اطوار مختلف آنها متطور و به شؤون مختلف آنها شأنیت می‌پذیرد و از تنزل آن وجود تکثر و تعدد حاصل می‌گردد و این تکثر امری اعتباری صرف است، بنابراین وجود در مرتبه ذاتی که مرتبه احدیت صرف است یکی از حضرات پنج‌گانه نزد صوفیه بشمار می‌آید و وجود در این مرتبه از طور و تعیین منزّه است و بعد از تنزل و تجلّی بر ماهیّات آن ماهیّات تعیّنات و مظاهر آن می‌شوند و بدین ترتیب کثرت حاصل می‌گردد، و در حقیقت کثرتی در ماهیّات نیست، زیرا آنها اموری اعتباری هستند، و بر اساس این مذهب موجود یکی بیش نیست، و به همین علّت است که از آن به مذهب وحدت موجود تعبیر می‌کنند و بر اساس ذوق متألهین به وحدت وجود تعبیر می‌شود و شاید بتوان گفت که مراد صوفیه نیز این است که موجود حقیقی واحد است. پس از آن که متأخرین این مذهب صوفیه را مطابق با برهان و عقل نمی‌دیدند برای تصحیح این اعتقاد به روش‌های مختلفی متوسل شدند که در جای خود به آن اشاره می‌کنیم.

ششم: مذهب گروهی است که اعتقاد دارند برای هر چیزی دو وجود است، یکی وجود عام مشترک میان همه اشیاء و دومی وجود خاصی که به هر یک از آنها اختصاص دارد. وجود عام بر همه وجودات خاصه به تشکیک حمل می‌گردد،

---

[۱] اگر منظور شیخ اشاعره قول اول باشد در آن صورت او بین حمل شایع و حمل اولی خلط کرده است.

بنابراین اختلاف میان وجودات خاصه به تشکیک است و نه به حقیقت ذاتشان، و نظر حکما نیز همین است و این وجود در خارج زائد بر ماهیّات نیست، بلکه تغایر بین آنها صرفاً به لحاظ عقل است و وجود در خارج تکثر و تعدد حقیقی دارد و یکی از آن وجودات فوق همه وجودات بلکه علّت جمیع آنها است و آن وجود واجبی است و هر آنچه غیر از اوست معلولات آن است و به‌زودی نقد این دیدگاه را خواهیم آورد.

مبحث دوم از کتاب *قرة العیون* چنین است: ما می‌خواهیم این دو گزاره را اثبات کنیم: اول اینکه ثبوت وجود مطلق و تصوّر آن از بدیهیّات است و دوم اینکه وجود مطلق مشترک معنوی بین اشیاء است. برای اثبات گزاره اول می‌گوییم که وجود مطلق چیزی جز هستی بدیهی و ظهور عینی که برای همگان شناخته شده است نمی‌باشد و در زبان فارسی از آن به هستی و مترادفات آن تعبیر می‌کنیم و شکی نیست که این امر برای هر کسی بدیهی است و نیازی به تعریف ندارد، زیرا چیزی شناخته‌شده‌تر از وجود نیست که وجود را به آن تعریف کنیم، مثلاً اگر بگویی: زید موجود فی الدار، یعنی: زید در خانه است، هر کسی می‌فهمد که معنی هستی چیست و معنایش برای همه بدیهی و روشن است، پس اگر بگویی: زید موجود فی الخارج، یعنی: زید در خارج موجود است، معنی و مفهوم وجود زید چیزی جز همان هستی نیست، و تنها فرق بین دو قضیّه در این است که در قضیّه اول ظرف وجود دار، یعنی منزل است و در قضیّه دوم ظرف وجود خارج از ذهن است، بنابراین وجود مطلق که همان هستی است امری بدیهی از نظر ثبوت و تصوّر است، بنابراین تعریفاتی که در کتب حکما از وجود ارائه شده است تعریفات لفظی و برای شرح لفظ وجود است و به همین دلیل در تعریفات آنان جامع‌ومانع بودن اعتبار نشده است.

دوم اینکه وجود مطلق مشترک معنوی بین اشیاء است و برای اثبات این قضیّه می‌گوییم: تردیدی نیست که این وجود بدیهی که برای هر کسی معلوم و مفهوم است

امر واحدی است که شامل همه موجودات می‌گردد و هستی انسان مغایر با هستی فرس نیست و بنابراین وقتی به ممکن می‌نگریم به‌یقین حکم می‌کنیم که علّت آن موجود است، یعنی همان هستی یا وجود مطلق برای آن علّت حاصل است، با اینکه در تردید هستیم که آیا آن علّت واجب است یا ممکن یا جوهر است یا عرض، و اگر برای هر چیزی وجود مطلق مختلفی می‌بود به‌یقین نمی‌توانستیم به ثبوت آن وجود برای علّت حکم کنیم، زیرا اگر آن علّت واجب باشد وجود مطلق آن غیر از علّتی است که ممکن است، بنابراین وجود مطلق مشترک معنوی بین اشیاء است.[۱]

نراقی در مبحث سوم به اثبات زیادت وجود مطلق بر ماهیّت پرداخته است و می‌گوید: عقلای قوم بر این اتفاق‌نظر دارند که وجود مطلق زائد بر ماهیّت است، و اگرچه این موضوع بدیهی است، اما درهرحال دلایلی برای آن برشمرده‌اند که از آن جمله است:

وقتی وجود را تعقل می‌کنیم آن را غیر از ماهیّت می‌شناسیم و وقتی ماهیّت را تعقل می‌کنیم آن را غیر از وجود می‌یابیم، اما تعقل ماهیّت مستلزم وجود آن در خارج نیست و گاهی ماهیّت را در خارج تعقل می‌کنیم و از وجودش غفلت می‌ورزیم، بنابراین ملازمه‌ای بین تصوّر ماهیّت در خارج و وجودش در خارج وجود ندارد، و در ذهن نیز تعقل ماهیّت مستلزم تعقل وجود در ذهن نیست.

دلیل دیگر اینکه گاهی ماهیّت را تصوّر می‌کنیم و در وجودش شک می‌نماییم و بی‌تردید اگر وجود زائد بر ماهیّت نباشد و امری ذاتی برای ماهیّت باشد نباید

---

[۱] منظور نراقی این است که برای هر ممکنی از ممکنات در عالم جکم می کنیم که علّتی وجود دارد و این وجود علّت بدون اعتبار آن ممکن الوجود است، زیرا معلول از هر نوعی از انواع مختلف ماهیّات دارای علّتی موجود است و حکم به علّت موجود، یعنی اذعان به وجود مطلق بدون اعتبار خصوصیات هر ممکنی.

انفکاکی بین تصوّر ماهیّت و وجود باشد، زیرا تعقل ماهیّت مستلزم تعقل ذاتیّات آن نیز می‌باشد.

سپس نراقی به شبهات زیادت وجود بر ماهیّت پاسخ‌هایی ارائه کرده است که از بیان آنها در این مبحث صرف‌نظر می‌کنیم و خواننده محترم می‌تواند به آن مبحث مراجعه کند، زیرا بحث زیادت وجود بر ماهیّت از مقدّمات اثبات اصالت وجود است و سعی می‌شود تا به اصل موضوع بیشتر پرداخته شود.

نراقی در مبحث چهارم به اثبات تشکیک وجود در خارج پرداخته است. دلیل نراقی در این مبحث همان دلیلی است که ملاصدرا در مبحث تشکیک وجود ارائه کرده و در فصل مربوط به تشکیک وجود از نظر ملاصدرا به آن اشاره کرده و دلایل آن را مورد بحث و نقد قرار داده‌ایم.

مبحث پنجم کتاب *قرة العیون* به این موضوع اختصاص دارد که وجود مطلق جنس برای افراد خود نیست و افراد وجود مطلق هویات بسیطه ای است که از اجناس و فصول تشکیل نشده‌اند. این فصل به دو بخش اساسی تقسیم شده است، یکی اینکه وجود مطلق برای افرادش جنس نیست و نراقی چهار دلیل برای آن اقامه کرده است و دوم اینکه افراد وجود مطلق هویات بسیطه هستند. [1]

---

[1] اینکه نراقی زیادت وجود بر ماهیّت را در ظرف ذهن و خارج مطرح کرده است این شبهه مطرح می شود که آیا نراقی قائل به زیادت وجود بر ماهیّت در خارج است که چنین استدلالی را مطرح کرده است، در پاسخ می توان گفت که مبنای حکما بر عدم زیادت وجود بر ماهیّت در خارج است و در حقیقت استدلال نراقی اشاره ای به زیادت وجود بر ماهیّت در خارج ندارد، بلکه می گوید گاهی ما ماهیّت را در ذهن تصوّر می کنیم و می بینیم که این تصوّر مغایر با تصوّر وجود در ذهن است و گاهی همان ماهیّت را در ظرف خارج ملاحظه می کنیم و همان ماهیّت در خارج نیز تصوّرش در ذهن با تصوّر وجود آن متفاوت است و یا ماهیّت را در خارج تصوّر می کنیم و در وجودش تردید داریم، بنابراین ملازمه ای بین تصوّر

نراقی در مبحث ششم به اثبات اصالت وجود پرداخته است که باتوجه‌به موضوع بحث ما در اصالت وجود به شرح ذیل به دلایل نراقی اشاره می‌کنیم. وی می‌گوید: موجود بالذاتی به جز وجود نیست و غیر وجود به‌واسطه آن موجود می‌شود. موجودیّت چیزی جز تحقّق عینی و ظهور خارجی نمی‌باشد و این همان عین وجود است و غیر از وجود به‌واسطه وجود در خارج متحقّق می‌شود و هر امر حقیقی حقیقتش را از وجود کسب می‌کند، بنابراین وجود در تحقّق عینی و حقیقت‌داشتن سزاوارتر از چیزی است که به‌واسطه وجود تحقّق می‌پذیرد و این حقیقت وجود شایسته‌تر است به موجودیّت نسبت به امری که به‌واسطه آن موجود می‌گردد، همچنان که سیاهی شایسته‌تر است به سیاه بودن تا چیزی که سیاه نیست و وقتی سیاهی بر آن عارض می‌شود به سیاهی متصف می‌گردد و چگونه می‌توان تصوّر کرد چیزی که عین حقیقت و تحقّق خارجی است و حقیقتش چیزی جز بودن در اعیان نیست در خارج اصالت نداشته باشد.

بهمنیار در کتاب *التحصیل* خود نیز گفته است: وجود در حقیقت در اعیان است و چیزی جز آن نیست و چگونه می‌توان تصوّر کرد که در اعیان نباشد درحالی‌که چنین حقیقتی دارد؟ و به همین علّت است که نمی‌توان وجود را به وجهی از وجوه نه به رسم و نه به حدّ تصوّر کرد، زیرا چیزی که حقیقتش در اعیان است چگونه می‌تواند

ماهیّت چه در ذهن و چه در خارج با وجود آن ماهیّت نیست، تنها یک اشکال به وی وارد است که تصوّر ماهیّت در خارج از موجود خارجی حاصل می گردد و اگر چیزی در خارج نباشد تصوّری از ماهیّت شیء خارجی در ذهن حاصل نمی گردد، بنابراین چگونه وی ادعا می کند که گاهی تصوّر ماهیّت در خارج با تردید در وجود آن همراه است؟ و به همین علّت است که حکما به تصوّر ماهیّت در خارج برای زیادت وجود بر ماهیّت استدلال نکرده اند و تنها به تصوّر ماهیّت در ذهن اکتفا نموده اند که آن تصوّر غیر از تصوّر وجود است، بنابراین بین این دو مفهوم تغایر در ظرف ذهن وجود دارد.

در ذهن حاصل گردد؟ و حصول آن در ذهن به معنی انقلاب در حقیقت و ذات وجود می‌باشد، بله البته پس از تعین وجود و تقید آن به ماهیّات می‌توان حقایق ماهیّات را بدون وجود تصوّر نمود و تصوّر ما از وجود مطلق بدیهی یک معنی به‌صورت جنس برای حقایق وجودات نیست، زیرا امری که در اعیان است اگر وارد ذهن شود لازم می‌آید که از تجلّیات اعیان به خفایای ذهن منقلب گردد و بر این وجود مطلق نیز کلی بودن و جزئی بودن عارض نمی‌گردد و از جنس مفاهیم نیز نیست که دارای جنس و فصل باشد، بنابراین وجود بدیهی که ما در ذهن تصوّر می‌کنیم حقیقت وجود نیست، بلکه امری اعتباری انتزاعی است که عقل آن را از اشیاء مخصوصه یا وجودات خاصه انتزاع می‌کند، و حال اگر بگویی که وجود مطلق اعتباری از اعتبارات حقیقت وجود است باکی بر تو نیست و اگر بگویی که وجهی از وجوه آن است درست گفته‌ای و اگر بگویی که حیثیّتی از حیثیات حقیقت وجود است باز هم درست گفته‌ای و اگر بگویی که عنوانی از عناوین حقیقت وجود است به خطا نرفته‌ای و اگر غیر از آن هرچه بخواهی بگویی به خطا رفته‌ای.

از دیگر دلایل اینکه وجود دارای حقیقت عینی است و موجود بذاته چیزی جز وجود نیست این است که اگر غیر وجود تحقّق یابد یا تحقّق و تحصّل آن در خارج بدون اعتبار وجود است که این سفسطه است و یا تحقّق و تحصّل آن به اعتبار وجود است، پس این وجود یا زائد بر آن است که لازم می‌آید آن چیز بدون این وجود زائد موجود باشد، زیرا طبق قاعده فرعیّت ثبوت چیزی برای چیزی فرع ثبوت مثبت له است، سپس نقل کلام به آن وجود متقدّم بر وجود آن چیز می‌کنیم که مستلزم تسلسل است و یا جزء آن است، پس نقل کلام به آن جزء دیگر می‌کنیم و می‌گوییم که آیا آن جزء دیگر با قطع‌نظر از جزئی که وجود است موجود است یا خیر؟ پس اگر اول باشد لازم می‌آید وجود دیگری برای آن باشد، پس نقل کلام به آن می‌کنیم و همین‌طور

تسلسل لازم می‌آید و اگر شق دوم باشد مطلوب ثابت می‌شود، زیرا تحقّق جزء دیگر به وجود حاصل شده است، بنابراین متحقّق بالذات و موجود بالاصاله وجود است و غیر آن به‌واسطه وجود موجود می‌شود.

نراقی[1] در خاتمه چنین نتیجه می‌گیرد که ماهیّات با قطع‌نظر از وجود چه اینکه در اعیان تحصّل پیدا کنند یا نه اموری اعتباری هستند که پس از تحصّل در اعیان به‌تبع وجود تحقّق می‌یابند و این تبعیّت ماهیّت از وجود همچون تبعیّت موجودی از موجود دیگر نیست، بلکه رابطه آن دو مانند تبعیّت شبح از ذی شبح و تبعیّت ظلّ از ذی ظلّ است، زیرا ماهیّات بدون اعتبار وجود حقیقتی متأصّل در خارج ندارند، بلکه اموری اعتباری انتزاعی هستند و به همین علّت است که ابن عربی گفته است: «الاعیان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود»، یعنی: اعیان ثابته بویی از رائحه وجود نبرده‌اند.

دلیل دیگر نراقی انتزاع وجود عام بدیهی از اشیاء است. تقریر برهان نراقی چنین است: بی‌تردید از همه اشیاء می‌توان مفهوم وجود عام بدیهی را انتزاع کرد و شکی نیست که انتزاع چیزی از چیزی مستلزم ثبوت و تحقق آن چیز منتزع عنه است، حال اگر تحقق آن شیء منتزع عنه به نفس همین انتزاع باشد دور و یا تسلسل لازم می‌آید و اگر تحقق به‌غیراز وجود باشد باطل است، زیرا تحقق و تحصل ذات بدون وجود امکان‌پذیر نیست، بنابراین شیء با قطع‌نظر از وجود متحقق نمی‌گردد و اگر تحقق آن شیء منتزع عنه به اعتبار وجود باشد مطلوب ثابت می‌شود، یعنی وجود در خارج تحقق دارد و ماهیت به‌تبع آن تحقق می‌یابد.

سپس نراقی به شبهات و ایرادات به این دلیل پاسخ می‌دهد که در جای خود نقد ما به دلیل مذکور بیان شده است. نراقی همچنین به براهین شیخ اشراق در اصالت

---

[1] نراقی، *قرة العیون*، ص ۸۳.

ماهیت نیز پاسخ داده است و باید یادآوری نمود که استدلال‌های نراقی و پاسخ‌های وی به مخالفین فاقد نوآوری است و بیشتر تکرار همان سخنانی است که ملاصدرا در آثارش و شارحان وی بیان کرده‌اند.

نراقی در مبحث هفتم درباره مجعول بالذات وجود سخن گفته است و می‌گوید که مجعول بالذات وجود است و نه ماهیات و یا اتصاف ماهیات به وجود، و منظور از وجود مفهوم عام بدیهی که امری اعتباری انتزاعی است نمی‌باشد، بلکه منظور وجودات خاصه هستند که در خارج تحقق دارند.

بر طبق گفته نراقی فلاسفه مشاء صادر اول و مجعول بالذات را وجود و فلاسفه متأخر آنان مجعول بالذات را موجودیت یعنی اتصاف ماهیت به وجود و اشراقیون صادر اول و مجعول بالذات را ماهیت دانسته‌اند و گفته‌اند که به‌تبع ماهیت موجودیت ماهیت نیز تحقق می‌یابد و غرض آنان این است که جعل چیزی جز فعل جاعل نیست که وقتی به ماهیت تعلق می‌گیرد آن را موجود می‌نماید، بنابراین اتصاف ماهیت به وجود و وجود هر دو تابع جعل ماهیت هستند و مجعول بالذات نمی‌باشند، زیرا اتصاف و وجود اموری اعتباری انتزاعی عقلی هستند و مجعول باید امری متحقق در خارج باشد و نه امری اعتباری.

و گفته‌اند که مشایخ صوفیه مجعول بالذات را وجود عام دانسته‌اند. صدر العرفا شیخ صدرالدین قونوی چنین گفته است: «وجود در حق باری‌تعالی عین ذاتش است و در غیر از آن زائد بر حقیقت ذات است و حقیقت هر موجودی عبارت است از تعیّن آن موجود در علم پروردگارش از ازل، و در اصطلاح اهل الله به‌عنوان عین ثابته شناخته می‌شود و غیر آنان به آن ماهیت و معلوم معدوم و شیء ثابت و جز آنها گفته می‌شود و از حق‌تعالی از حیث وحدت وجودی به جز امر واحد صادر نمی‌شود، زیرا

از امر واحد به اعتبار وحدتش بیش از یک چیز صادر نمی‌شود و واحد نزد ما همان وجود عام مفاض بر اعیان ممکنات است».

منظور از وجود عام در سخن قونوی وجود عام بدیهی که امری اعتباری انتزاعی است نمی‌باشد، بلکه منظور وی همان وجود مطلق یا فیض منبسط است، زیرا در سخن عرفا گاهی از فیض منبسط به وجود عامّ نام می‌برند. قونوی در کتاب *مفتاح الغیب الجمع و التفصیل* چنین می‌گوید: «وجود ظاهر منبسط بر اعیان ممکنات چیزی جز جمعیت آن حقایق تحت عنوان وجود عام و تجلی ساری و حقیقت ممکنات نیست، زیرا گاهی چیزی را به اعم اوصاف و نخستین ظهورات و احکام آنها نام می‌نهند تا به فهم افهام نزدیک‌تر و قابل‌درک‌تر باشد و البته این اسم مطابق با معنای نفس‌الامری نیز هست».

نراقی در ادامه می‌گوید که محققین از عرفا و حکما اعتقاد دارند که مجعول بالذات افراد وجود عام، یعنی حقایق خارجی، است و ماهیت و وجود عام و اتصاف ماهیت به وجود بعد از جعل وجود از آن انتزاع می‌شوند، بنابراین این آنها مجعولات بالعرض هستند.

نراقی با استناد به بهمنیار و محقق طوسی می‌گوید که مذهب درست همین مذهب اخیر، یعنی مجعولیت وجودات حقیقی است و هر یک از ماهیت، اتصاف ماهیت به وجود و وجود عام اموری عقلی اعتباری هستند و این وجود است که امری متحقق در خارج و مباین با جاعل است. در اعتباری بودن وجود عام و اتصاف تردیدی نیست و در اعتباری بودن ماهیت نیز دلایل متعددی بر آن اقامه شده است، بنابراین اصل در تحقق همان وجود و ماهیت امری اعتباری است. وجود منبسط بر اساس قول عرفا نیز امری مباین با ذات واجب تعالی نیست درحالی‌که مجعول بالذات باید مباین با ذات جاعل باشد.

یکی دیگر از دلایل نراقی در مجعولیت وجود این است که معلول باید با علت مناسبتی داشته باشد و ازآنجایی‌که علت وجود محض است چگونه ماهیتی که هیچ مناسبی با وجود محض ندارد از آن صادر می‌شود؟

محمد صالح مازندرانی و اصالت ماهیّت

یکی از مخالفان سرسخت اصالت وجود محمد صالح حائری مازندرانی[۱] (د. ۱۳۹۱هـ) معروف به علّامه سمنانی بود. او در کربلا ادبیات عرب را نزد ملاعلی معروف به سیبویه و ملا عباس معروف به اخفش و فقه و اصول را نزد پدر و برادر بزرگش، شیخ علی علّامه، فراگرفت. آخوند خراسانی در سال ۱۳۱۲هـ در سفری به کربلا در پی آشنایی با حائری به استعدادش پی برد و او را با خود به نجف برد. حائری در نجف، در فقه و اصول از شاگردان خاص آخوند خراسانی شد تا جایی که وی در تدوین نهایی کتاب *کفایة‌الاصول* خود به یادداشت‌های درسی این شاگرد خود توجه داشت. علّامه سمنانی در مجلس درس فقه و اصول میرزا حسین بن حاج میرزا خلیل تهرانی، تنها شاگرد صاحب *جواهر* که در آن زمان در قید حیات بود، شرکت می‌کرد. وی در علوم عقلی شاگرد حاج ملااسماعیل بروجردی حائری، از استادان حکمت و ریاضی، بود. حائری دوازده سال در نجف به تحصیل و تدریس و تألیف پرداخت و اجازات متعدّدی در اجتهاد و روایت دریافت نمود.[۲]

وی پس از تألیف کتاب *حکمت بوعلی سینا* که یکی از آثار فاخر در فلسفه مشاء است مکاتباتی را از طرف فضلای ایران و عراق دریافت می‌کند که از او خواسته‌اند تا جواب

---

[۱] محمد صالح حائری مازندرانی، *ودایع الحکم فی کشف الحق عن الباطل من بدایع الحکم*، تهران، شرکت سهامی، ۱۳۷۷ش، ص ۲۵-۲۶.

[۲] آقابزرگ طهرانی، *طبقات اعلام الشیعة نقباءالبشر فی القرن الرابع عشر*، مشهد، ۱۴۰۴هـ، ج ۳، ص ۹۳۶.

شافی و کافی و مفصل به ادلّه آقا علی زنوزی در *بدایع الحکم* تحت عنوان محاکمه و مشاجره بر اصالت وجود بنگارد و او نیز کتابی تحت عنوان *ودایع الحکم فی کشف الحق عن الباطل من بدایع الحکم* تألیف نمود.

وی در مقدمه انگیزه نگارش کتاب مذکور را چنین دانسته است: «چون قول به اصالت وجود مفتاح قول به وحدت حقیقت وجود و سنخیت حقیقی بین واجب تعالی و ممکنات است و تنزیه واجب تعالی از کفو و سنخ و جامع حقیقی آن واجب و ممکنات اهم مهمات و طغرای دعوت انبیا است و خلع انداد از مسلّمات قرآن و دین اسلام است کوشش در اصالت ذوات ممکن که ملاک تباین حقایق است جهاد اکبر فی‌سبیل‌الله دانستم و احیای توحید و امتثال امر الهی که فلاتجعلوا لله انداداً خواهد بود و بحمدالله‌تعالی شیخ که نماینده جمهور مشائیه است در *شفا* می‌فرماید: مباینت بین علّت و معلول از ضروریات دین است، لهذا قول به تباین حقایق وجودات را نسبت به مشائیه دادند که عبارت از اصالت وجود با قید تباین حقایق وجودات است و این قول هم اگرچه از خطر سنخیت حقیقیه بین وجود و واجب تعالی مصون است، لیکن شیخ و مشائیه قائل به اصالت ماهیت‌اند و مراد مشائیه از تباین حقایق موجودات است نه تباین حقایق وجودات».

از جمله طرف‌داران اصالت ماهیّت حکیم خیام، قطب‌الدین شیرازی در *شرح حکمةالاشراق* و صاحب کتاب *درةالتاج* و قطب رازی در *محاکمات* و محقق طوسی و محقق لاهیجی هستند که از اعتباریت وجود و اصالت ماهیّت دفاع کرده‌اند.[۱]

[۱] حائری مازندرانی معروف به علّامه سمنانی در جلد اول *حکمت بوعلی سینا* جلد اول صفحه ۳۸۵ به بعد به ادله حکیم سبزواری در اثبات اصالت وجود پاسخ داده و از ص ۳٦٤ تا ۳۸۵ همان کتاب براهین اصالت ماهیّت و اعتباریت وجود را از شیخ بوعلی سینا و حکیم خیام (غیر از شاعر عمر خیام است) و شیخ اشراق با تنقیح تمام بررسی کرده و در

طرف‌داران اصالت ماهیّت اصالت وجود را مقدمه‌ای بر قول به وحدت وجود و سنخیت بین واجب تعالی و ممکن می‌دانند و به همین علّت برای محافظت از عقیده مباینت خالق و مخلوق و عدم سنخیت بین واجب تعالی و موجودات ممکنه و دفاع از حریم توحید سعی بالغ در نفی اصالت وجود نمودند و این تلاش علمی را مجاهدت در راه خدا و دفاع از حکمت حقه آل محمد علیهم‌السلام دانستند.[۱]

یکی از ایرادات ملامحمد صالح مازندرانی بر اصالت وجود این است که موجود بالعرض بودن ماهیّت و موجود بالذات بودن وجود بر تقدیر صحت اطلاق موجود بر وجود متضمن مصادره و دور است، زیرا موقوف بر اصالت وجود است تا ماهیّت موجود بالعرض و وجود موجود بالذات باشد و تقدیر دور این است که سخنی در امکان جعل ماهیّت نیست و چون مجعول شود موجود بالذات یعنی بلاضمیمه خواهد بود و اما در جعل وجود پس چون مفهوم وجود از عرضیات نسبیه است ممکن نیست جعل مصداق حقیقی برای مفهوم وجود، زیرا مصداق مفهوم نسبی از افراد مقوله نسبت است، نه از اعیان، پس جعل مصداق اعیانی برای مفهوم موقوف بر امکان چنین مصداقی است، و اثبات امکان چنین مصداق و وقوعش به جعل که اول بحث و مصادره است دور است، و اگر وجود حقیقی بلامفهوم باشد باز جعلش موقوف بر امکان اوست که به جعلش نمی‌توان اثبات شود مگر به‌دور، و اما اگر ماهیّت اصل باشد، پس چون بذاتها مجعول است بذاتها مستحق جعل موجود خواهد بود

تذییل خاتمه در جلد دوم همان کتاب بخش مستدرکات از ص ۳۵۲ تا صفحه ٤۰۰ مساله اصالت ماهیّت را با ذکر کلمات بوعلی سینا در *شفا* تبیین کرده است.

[۱] حائری مازندرانی، مصدر پیشین، ص ۳۳.

بلاضمیمه، و نیز منشأ انتزاع مفهوم وجود کلی است، و اگر فردی هم از مقوله نسبت در خارج دارد علی القول به محصِّل آن فرد هم می‌باشد.[۱]

ایرادی که به این استدلال ملامحمد صالح مازندرانی می‌توان گرفت که وی نیز مصادره به مطلوب کرده است، زیرا مفروض وی این است که مفهوم وجود از اعراض نسبیه است و این در حالی است که طرف‌داران اصالت وجود مفاهیم را به‌طورکلی از مقوله اعراض کیفیه می‌دانند و اعراض کیفیه می‌توانند مورد جعل قرار گیرند، مانند مفهوم سیاهی که به جعل جاعل مصداق خارجی پیدا می‌کند.

در اینجا لازم است نکته مهمی را یادآور شوم و آن اینکه مفاهیم و ماهیّات از نظر فلاسفه جزو اعراض و مقوله کیف هستند. صدرالدین دشتکی معروف به سید سند و ملاصدرا هر دو اعتقاد داشتند که مفاهیم ذهنی از مقوله کیف می‌باشند. سید سند که خود اصالت ماهیّتی است دو گونه وجود را برای ماهیّت عنوان کرده است:

۱ -وجود خارجی که ماهیّت به اعتبار آن تحت مقوله‌ای از مقولات است.

۲ -وجود ذهنی که به اعتبار آن کیفیت نفسانی است.

به اعتقاد وی ماهیّت واحد در خارج نمی‌تواند هم جوهر و هم عرض باشد، زیرا مستلزم محال است، ولی اشکالی ندارد که معقول این ماهیّت که در خارج، جوهر است، در ذهن عرض و کیفیتی نفسانی باشد. این عقیده مورد قبول و تأیید صدرالمتألهین قرار گرفته است.[۲] وی تقدّم وجود بر ماهیّت را پذیرفته و نیز وجود را موجب تعین ماهیّت می‌داند. ازاین‌رو صدرالمتألهین مانند صدرالدین به‌طورکلی

---

[۱] محمد صالح مازندرانی، *ودائع الحکم*، ص ٤٠.

[۲] ملا هادی سبزواری، *شرح المنظومة*، ج ۲، ص ۱۳۸-۱۳۹.

ماهیّات ذهنی را از مقوله کیف به شمار می‌آورد، ولی وجود ذهنی ماهیّات را مانند وجود خارجی آنها از مقولات ده‌گانه جوهر و عرض خارج می‌داند.[1]

این تقسیم وجود به ذهنی و خارجی چندان تقسیم درستی به نظر نمی‌رسد، زیرا منظور فلاسفه از خارج همان عالم واقع و خارج از انسان به‌عنوان عاقل است، درحالی‌که مفاهیم علاوه بر ذهن در مغز انسان دارای هویّت خاص خود بوده و از جواهر و نه عوارض محسوب می‌گردد. انسان وقتی یک شیء خارجی را احساس می‌کند صورت آن به‌صورت سیگنال‌هایی الکتریکی یا یون‌های مثبت و منفی از طریق انتقال‌دهنده‌های عصبی وارد مغز می‌شوند و وقتی توجه انسان به آن سیگنال‌ها جلب می‌گردد ادراک صورت می‌گیرد و از آنجا به سلول‌های حافظه هدایت و به‌صورت اطلاعات یا داده‌ها ذخیره می‌شوند. یون‌های الکتریکی که ماهیّت اصلی داده‌ها را تشکیل می‌دهند در نورون‌های مغزی محافظت می‌شوند تا با دریافت‌های مشابه بعدی مورد تحریک قرار گیرند و به خودآگاه انسان وارد شوند. داده‌ها و اطلاعات که بخشی از آنها را مفاهیم تشکیل می‌دهند دارای هویّت خارجی و خود مصداق ماهیّات مجعوله هستند. التفات انسان با قوه عاقله نسبت به این داده‌ها و مفاهیم ادراک و خودآگاهی انسان را تشکیل می‌دهند، یعنی وقتی داده‌های حسی از خارج وارد مغز می‌شوند و یا داده‌های موجود در مغز دوباره تحریک و یادآوری می‌شوند و انسان به آنها التفات می‌کند ادراک مفاهیم شکل می‌گیرد، بنابراین ادراک چیزی جز التفات ذهن به مدرَک نیست و به همین علّت به عقیده ما مفاهیم که همان داده‌های موجود در مغز هستند دارای جوهر بوده و وجود

---

[1] دشتکی، منصور بن محمد، *تحفة الفتی فی تفسیر سورة هل أتی*، به کوشش پروین بهارزاده، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۱ش، ص ۳٤.

پدیدآور:

فی‌نفسه لنفسه دارند و التفات ذهن به آنها که از مقوله فعل است ادراک مفاهیم را تشکیل می‌دهد، بنابراین مفاهیم بما هی جزو اعراض کیف نیستند و مفاهیمی که مورد ادراک قرار می‌گیرند ازآن‌جهت که مدرَک هستند از مقوله انفعال و از جهت ذاتی جوهر می‌باشند، به‌عبارت‌دیگر جوهری که مورد ادراک قرار می‌گیرد انفعال عارض بر آن می‌گردد و مدرَک انسان واقع می‌گردد. با این تفسیر روشن می‌شود که ماهیّت بما هی یا ماهیّت لابشرط مقسمی که از مفاهیم کلیه است خودش نیز علاوه بر عالم خارج در ذهن انسان دارای جوهر و عرض است، جوهری در سلول‌های مغزی که از جنس پالس‌های الکتریکی است و عرضی که در ذهن انسان مورد ادراک قرار می‌گیرد و جنس ادراک مفاهیم نیز از نوع مقوله فعل است، زیرا یک تجربه انسانی نسبت به مفهومی است که از صور خارجی در ذهن وارد شده و یا از ضمیر ناخودآگاه از بخش حافظه وارد خودآگاه انسان شده است. بدین ترتیب هر مفهومی مورد ادراک انسان قرار نمی‌گیرد، بلکه مفاهیمی مورد ادراک قرار می‌گیرند که توجه انسان یا التفات انسان نسبت به آنها جلب گردد. اگر انسان تا کنون نتوانسته است ماهیّت یون‌های مثبت و منفی و پالس‌های الکتریکی را به‌خوبی بشناسد و اینکه آیا واقعاً چنین بارهای الکتریکی و یا به‌طورکلی انرژی جوهر است یا عرض، در آن صورت تنها می‌توانیم بگوییم که این انرژی و بارهای الکتریکی از مقوله کمیت هستند و نه کیف، زیرا آنها همانند کمیت قابل‌قسمت می‌باشند و می‌توان آنها را اندازه‌گیری نمود. اگر گفته شود که سلول‌های مغز نیز خارج از ذهن هستند و عالم خارج به آنها نیز صدق می‌کند، می‌گوییم که ذهن و قوه عاقله در نسبت به این شیء خارجی یعنی مفاهیم محفوظ در سلول‌های مغزی معقولات انسان را شکل می‌دهند و تا زمانی که این مفاهیم مود تجربه قرار نگیرند و مورد التفات و توجه انسان واقع نشوند نمی‌توانیم آنها را درک نماییم، اما زمانی که قوه فاهمه آنها را موردتوجه قرار می‌دهد این توجه و

التفات از مقوله فعل است و مدرکات یا مفاهیم موردتوجه یا التفات از مقوله انفعال خواهند بود و نه مقوله کیف. حقیقت آن است که دانش بشری هنوز با چالش‌های جدی نسبت به پردازش اطلاعات و مفاهیم در ذهن انسان روبرو است و هنوز نتوانسته است ماهیّت واقعی این پردازش‌ها را بشناسد و فناوری‌های جدید در تصویربرداری ام. آر. آی. نیز توانسته است به فعل‌وانفعالات مغزی از نظر الکتریکی و شیمیایی در بخش‌هایی از مغز آگاه گردد، ولی آیا این عملیات پیچیده همان ادراک مفاهیم است دقیقاً چیزی نمی دانیم. برخی از مادی‌گرایان جدید که با دوگانگی روح و جسم اعتقاد ندارند معتقد هستند که آگاهی انسان برآیند همه آن فعل‌وانفعالات است و این برآیند امری خارج از مادّه نیست، اما نتیجه هیچ یک از اجزای آن فعالیت نیز بشمار نمی‌آید. اگر اعتقاد به این دوگانگی روح و جسم داشته باشیم که حقیقت نیز همان است، در آن صورت قوه عاقله با موجوداتی الکتریکی به‌صورت یون‌های مثبت و منفی در قالب مفاهیم روبرو می‌شود که به آنها هویّتی چون مفهوم انسان و درخت می‌بخشد و آنها را در مغز بایگانی می‌کند و به‌اصطلاح اصالت وجودی‌ها او را افاضه فیض به قالب مشخص می‌کند و وجود ذهنی به او می‌بخشد. حال اگر این تفسیر اصالت وجودی از افاضه را بپذیریم در آن صورت ماهیّات و مفاهیم باید عین فیض یا فعل باشند و نه مقوله کیف که ملاصدرا ادّعا کرده است. به عقیده ما این فیض یا افاضه از طرف قوه عاقله و یا از نوع اضافه بنا به قول صاحب *المواقف* یا صاحب *شوارق الالهام* نیست، بلکه نوعی تجربه و فعل است که متوجه مفاهیم در ذهن می‌گردد و ذهن به آن مفاهیم هویّت می‌بخشد و ادراک مفاهیم تحقّق می‌پذیرد و معلوم می‌شود.

ملاصدرا بر این عقیده بود که مفهوم نوعی علم و کیفی نفسانی می‌باشد، زیرا عرضی است که بر نفس قائم شده است و نه قبول نسبت می‌کند و نه قبول قسمت. وقتی

تعریف کیف بر آن صادق است، بنابراین کیف نفسانی می‌شود. این در حالی است که از جهت وجود ذهنی داخل تحت هیچ مقوله‌ای نیست.

ملامحمد صالح حائری مازندرانی در اثبات اصالت ماهیّت می‌گوید: «وجود حقیقی قابل جعل نیست و اگر او را مصداقی در اعیان باشد لازم می‌آید واجب بالذات باشد نه بالغیر و قایل به اصالت وجود، وجود را ممکن و مجعول می‌داند. بیان ملازمه آن که حقیقتی که بذاتها وجود است ذاتش از ذاتش سلب نشود و مفروض تحقّق اوست در خارج و تحقّقش مساوق با وجوب ذاتی است پس جعل به او تعلق نمی‌گیرد، زیرا که در مقابل ماهیّت است و ماهیّت و طبیعت ندارد و حقیقتی که بالذات وجود اعیانی است اگر موضوع به هلیت بسیطه دارد واجب بالذات ازلی است و اگر موضوع ندارد ممتنع بالذات است و نمی‌توان او را به جعل متحقّق نمود و این منقوض به واجب‌الوجود سبحانه نمی‌شود چه ادلّه اثبات واجب تعالی کاشف از حقیقت بلا علّت است و در اینجا سخن در معلول و اثر مبدأ است، پس جمیع ادلّه اصالت وجود بی‌اساس خواهد بود چه جمیعاً معلولی را می‌خواهند حقیقت وجود کنند و معلولیت چنین حقیقت منافی با ذات اوست پس یا بلا علّت است یا ممتنع الحصول است بالنتیجه اصالت وجود به معنای اثر مبدأ و وحدت حقیقت وجود غیر معلول است و قابل هیچ‌گونه استدلالی با حفظ مکان و معلولیت نیست مگر به نحو استدلال بر اثبات واجب تعالی».[۱]

طرف‌داران اصالت وجود می‌توانند در پاسخ مازندرانی بگویند که وجود اعیانی فقر ذاتی دارد و رابطه‌اش با علّت رابطه ظلّ به ذی ظلّ است، بنابراین فرض جعل وجود لازمه‌اش وجوب ذاتی وجود نیست و وجود ممکنات اگرچه اطلاق وجود فی‌نفسه بر

---

[۱] محمد صالح حائری مازندرانی، *ودائع الحکم*، ص ٤١.

آنها می‌شود، اما وجود بالغیر دارند و نه بالذات، لذا موضوع چنین وجودی در هلیات بسیطه نیز به تبع آن ممکن‌الوجود خواهد بود و وجود ممکن تا زمانی که معلول علّت خود می‌باشد وجود آن واجب است، اما بالغیر یعنی به‌واسطه علّت وجوب دارد و این شبهه که وجود ممکن یا بلا علّت است یا ممتنع نیز مرتفع می‌گردد.

ابن عاشور و اصالت وجود

برای اینکه خواننده محترم با موضوع اصالت وجود در متفکّران جهان اسلام آشنا شود به یکی از این شخصیت‌های مشهور در تونس در قرن چهاردهم هجری به نام ابن عاشور اشاره می‌کنیم تا چنین گمان نشود که موضوع اصالت وجود بیشتر در میان فلاسفه ایران رواج دارد و دیگر اندیشمندان کشورهای اسلامی به آن توجهی نکرده‌اند، اما نباید از این حقیقت غفلت نمود که ابداع این نظریّه در ابتدا از فلاسفه ایرانی چون ملاصدرا آغاز شده و به دیگر کشورهای اسلامی رسیده است.

محمدطاهر ابن عاشور (۱۲۹۶-۱۳۹۳هـ)، ادیب، دانشمند، مفسر، اصولی، سیاستمدار و محقق تونسی در نوجوانی قرآن را حفظ کرد و در سال ۱۳۱۰ قمری در حالی که کمتر از ۱۵ سال داشت، وارد دانشگاه زیتونه شد و پس از هفت سال در سال ۱۸۹۹م گواهی فارغ التحصیلی گرفت. مشهورترین استادان او محمد النّجار، سالم بو حاجب، صالح‌الشریف و عمر بن عاشور بوده‌اند. در ۱۹۱۱، به شورای قضایی تونس پیوست و در ۱۹۱۳، «قاضی‌القضاة» مذهب مالکی تونس شد. وی در سال ۱۹۳۱م به شیخ الاسلامی مالکیان تونس برگزیده شد. وی تا قبل از استقلال تونس مدتی به دلایل سیاسی از این منصب کناره‌گیری کرد. ابن عاشور به عضویت انجمن خلدونیه درآمد و از ۱۹۰۵ نایب‌رئیس این انجمن شد و در باشگاه پیش‌کسوتان مدرسه صادقیه و انجمن خلدونیه، درس‌گفتارهایی تدریس نمود. نخستین کسی است که به عربی در تونس سخنرانی کرد. بن عاشور در تأسیس *مجلة السعادة*

العظمی در تونس در ۱۹۵۴، مشارکت ورزید و پژوهش‌ها و مقالات متعدّدی در شماری از مجلات و روزنامه‌ها نوشت. ابن عاشور در لغت، نحو، ادبیات، علوم و معارف نوین عصر، تاریخ و دیگر علوم اسلامی و قرآنی دست داشت و در تفسیر قرآن مبرّز بود. کتاب *التحریر و التنویر* از مشهورترین و کامل‌ترین تفاسیر مغرب اسلامی در قرن چهاردهم هجری و اثری تحلیلی، ادبی و اجتماعی است. آرای او در مقاصد الشریعة بسیار مورد توجه اصولیین قرار گرفته است.

ابن عاشور در کتاب *جمهرة مقالات و رسائل الشیخ الامام محمد الطاهر بن عاشور* می‌گوید: «وجود در نفس‌الامر دارای حقیقت ثابتی است و این حقیقت زائد بر ماهیّت شیء موجود است، اما این حقیقت از لوازم بیّن ماهیّت موجود است، بنابراین هر موجودی برای او وجودی است و اگر وجود او نباشد آن شیء موجود نمی‌شود، بنابراین وجود یک امر متحقّق واقعی در خارج است، زیرا تا وجود فی‌نفسه تحقّق نداشته باشد ماهیّت نیز به‌تبع آن تحقّق نمی‌یابد، بنابراین باوجوداینکه وجود برای همه وجودات ثابت است یک حقیقت مطلق و جامعی برای همه اشیاء نیز محسوب می‌گردد، زیرا شیء به چیزی جز موجود اطلاق نمی‌گردد. منظور از این که وجود حقیقت است آن است که مفهومی کلی یا کلی منطقی است و معنی آن که مطلق است آن است که تعقل آن منوط به تعلق حقیقت دیگری نیست و معنی آن که جامع است آن است که هر چیزی که موجود است با این حقیقت تحقّق می‌یابد، بنابراین تعلق موجود ازآن‌جهت که موجود است متوقف بر تعقل حقیقت وجود است و موجود به‌واسطه وجود ماهیّتش تحقّق می‌پذیرد، یعنی وجود وقتی کلی طبیعی است که موجودات به‌عنوان اشخاص و مصادیق آن تحقّق یابند، و این همان خصوصیت همه کلیات طبیعیه است که با وجود مصادیقش تحقّق می‌یابند، بنابراین وجود شیء عین شیء نیست». بر اساس این دیدگاه می‌بینیم که ابن عاشور اصالت را برای وجود قائل

شده و ماهیّات را به‌تبع آن موجود می‌داند و این همان اصالت وجودی است که ما در این کتاب درباره آن سخن می‌گوییم.

ابن عاشور دیدگاه خود درباره اشتراک معنوی وجود را نیز چنین ابراز نموده است: «مفهوم وجود بما هو وجود در همه مصادیقش دارای یک معنی است، زیرا در حقیقت وجود هیچ خارج ذاتی و عوارضی لحاظ نمی‌گردد، بنابراین همچنان که ممکن موجود است به همان معنی واجب تعالی نیز موجود است و ممکن و واجب در معنی ثبوت مطلق به یک معنی در نفس وجود مشترک هستند و وجود بما هو وجود حقیقتی جامع بین همه مصادیق آن است. بنا به عقیده ابن‌سینا اطلاق وجود بر واجب و ممکن به‌حسب مفهوم واحد بین آن دو مشترک است و تنها فرق بین وجود واجب و ممکن است که در وجود واجب ماهیّت عارض بر آن نمی‌شود و در ممکن ماهیّت عارض آن می‌گردد».

پس از این مقدمه ابن عاشور تفسیری از وحدت وجود ارائه می‌کند که به معنای اشتراک معنوی وجود بین واجب و ممکن است. او دیدگاه متکلمانی چون ابوالحسن اشعری را در باره اصالت ماهیّت چنین تبیین می‌کند: «متکلمان چون ابوالحسن اشعری وجود را از حقایق اعتباری غیر موجود می‌داند، زیرا به عقیده او وجود تحقّقی خارج از ذهن ندارد و به‌تبع تحقّق موجودات آن حقیقت لحاظ می گردد، بنابراین وجود به‌عنوان یک امر اعتباری از امور وجودیه محسوب نمی‌گردد، بلکه از جمله اعدام است و این قول اشعری: ان الوجود عین الموجود به این معنی است که وجود و معروض آن یعنی موجود دارای دو هویّت متغایر از یکدیگر نیستند که یکی به‌واسطه دیگری تحقّق یابد، مانند سیاهی و جسم که سیاهی به‌واسطه جسم تحقّق دارد و هر دو تحقّق خارجی دارند با این فرق که جسم تحقّق بالذات دارد و سیاهی به‌واسطه جسم تحقّق دارد و بر جسم عارض می‌شود، بلکه ماهیّت حقیقتش همان وجودش

است و تغایر وجود و ماهیّت تنها در ذهن قابل‌تصور است، یعنی عقل می‌تواند ماهیّت را بدون وجود تصوّر کند و نه بالعکس، بنابراین زیادت وجود بر ماهیّت تنها در ذهن است و نه در خارج، بر اساس دیدگاه اشعری چنین نتیجه گرفته می‌شود که اطلاق وجود بر واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود به یک مفهوم مشترک نیست، بلکه دارای دو مفهوم متفاوت می‌باشد، زیرا ممکن دارای ویژگی خاص خود است که مفهوم وجود انتزاع شده از آن با مفهوم وجود انتزاعی از ذات واجب‌الوجود با خصوصیت خود آن اختلاف دارد، زیرا وجود واجب‌الوجود منزّه از جوانب عدمی از جهت مبدأ و نهایت است و وجود برخی موجوداتی چون ارواح و اهل بهشت به‌گونه‌ای هستند که نهایتی برای آنها متصوّر نیست و وجود ممکنات هم از نظر مبدأ و هم نهایت دارای محدودیت می‌باشند، بنابراین وجود در همه این اقسام وحدت ندارد».[۱]

فصل دوّم: وجود و ماهیّت و احکام آنها

تعریف چیست؟

قبل از تعریف وجود و ماهیّت نگاهی انتقادی به موضوع تعریف می‌کنیم تا ببینم منظور از تعریف چیست و در تعریف کدام آگاهی نصیب آدمی می‌گردد. تعریف در

---

[۱] محمد طاهر ابن عاشور، *جمهرة مقالات و رسائل الشیخ الامام محمد الطاهر بن عاشور*، تحقیق محمد طاهر المیساوی، اردن، دار النفائس للنشر و التوزیع، ۱٤۳٦هـ/۲۰۱۵م، ج ۱، ص ۲٦٦-۲۷۰.

لغت به معنای شناساندن و حقیقت چیزی را بیان‌کردن و آگاهانیدن است و در اصطلاح به معنای تبدیل مجهولات تصوّری با توسل به معلومات تصوّری دیگر به معلومات است، به‌عبارت‌دیگر زدودن جهل نسبت به امری با توسل به علم به امور دیگر است. به بیان دیگر به معنای مجموع تصوّرات معلومی است که موجب معلوم شدن تصوّر مجهولی می‌شود. [۱]

تعریف در جواب به سؤال ما هو؟ یعنی آن چیست؟ می‌آید، و «ما» در این سؤال مای حقیقیه است که از حقیقت و ماهیّت شیء سؤال می‌کند، بنابراین تعریف بیانگر ماهیّت شیء است. ابن‌سینا در *الاشارات و التنبیهات* می‌گوید: «الحدّ قول دالّ علی مهیّة الشیء». [۲]

تعریف بر دو نوع است: اگر تعریف تنها شامل ذاتیّات باشد «حد» نامیده می‌شود و اگر تعریف با عرض خاص باشد «رسم» نامیده می‌شود. رسم بر دو نوع است: تام و ناقص. رسم تام تعریفی است که هم واجد ذاتیّات است و هم عرضیات، و به آن رسم مرکب نیز می‌گویند. رسم ناقص تعریفی است که تنها واجد عرضیات است، و به آن رسم «مفرد» نیز می‌گویند.

ملاصدرا در کتاب *المشاعر* خود تعریف را به حد یا رسم دانسته است. [۳] تعریف به جنس و فصل که از ذاتیّات ماهیّت شناخته می‌شوند امکان‌پذیر نیست، یعنی نه‌تنها این عدم امکان شامل تعریف وجود می‌شود، بلکه حتی انسان را نیز نمی‌توان با

---

[۱] خوانساری، محمد، *فرهنگ اصطلاحات منطقی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۶، چاپ دوم، ص۲۵۱.

[۲] ابن سینا، *الاشارات و التنبیهات*، خواجه نصیرالدین طوسی (شارح)، دفتر نشر الکتاب، ۱۴۰۳ه. ق، چاپ دوم، ج۱، ص۹۵.

[۳] ملاصدرا، *المشاعر*، ص ۷.

تعریف حد شناخت. به نظر می‌رسد ملاصدرا به تبعیّت از فلاسفه مشاء و منطق ارسطویی چنین ادّعا کرده است که می‌توان با جنس و فصل چیزی را تعریف نمود. تعریف حقیقی و کاملی که بتواند ذاتیّات یک شیء را شامل شود کاری بس دشوار بلکه غیرممکن است. آگاهی انسان بر حقیقت و فصول مقوم آن در قدرت بشر نیست و ما تنها به خواص و لوازم و اعراض اشیا آگاهی داریم.

ابن‌سینا در رساله *الحدود* خود تعریف به ذاتیّات را دشوار می‌داند و معتقد است که تعریف با جوهر و ذاتیّات شیء انجام نمی‌پذیرد، بلکه اسباب خارج از ذاتیّات در تعریف لحاظ می‌گردند که از آنها به‌عنوان لوازم غیر مفارق نام می‌برند و این نوع تعریف همان رسم نامیده می‌شود. به عقیده وی تعریف به حقایق ذاتی شیء امکان‌پذیر نیست. [۱] ما نیز معتقد هستیم که انسان با آگاهی محدودی که نسبت به عالم خارج دارد تنها به بخشی از حقایق از طریق حواس پنج‌گانه و علم حضوری علم پیدا می‌کند و حواس پنج‌گانه نیز به لوازم ذاتی اشیا دسترسی ندارد، بلکه عوارض خاص و عام اشیاء را مانند کیفیات و کمیات درک می‌نماید.

شیخ‌الرئیس ابن‌سینا می‌گوید: «أن لیس فی قدرة البشر الوقوف علی حقایق الأشیاء بل غایة الإنسان أن یدرک خواص الأشیاء و لوازمها»، یعنی: «در قدرت بشر نیست که حقایق اشیاء را بشناسد، بلکه انسان در نهایت می‌تواند خواص اشیاء و لوازم آنها را درک نماید». [۲]

---

[۱] ابن سینا، الحدود، القاهرة، الهیئة المصریة العامة للکتاب، ۱۹۸۹، چاپ دوم، ص ۲۳۲-۲۳۳.

[۲] ملاصدرا، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، بیروت، مؤسّسة التاریخ العربی، ۱٤۱۷هـ، ج۱، ص ۱۹.

ملاصدرا بر خلاف ابن‌سینا حقایق اشیاء را قابل ادراک برای بشر می‌داند، اما این ادراک شامل کنه حقیقت نیست، و به عقیده وی فصول مقوم ماهیّات مابازایی در ذهن دارند که از طریق آن فصول به ماهیّات علم پیدا می‌کنیم، زیرا به عقیده او فصول اشیاء عین صور خارجی آنها است و مفاهیمی که بر فصول اشیاء دلالت می‌کنند ادراک ما از صور خارجی را تشکیل می‌دهند[۱] و معتقد است که این حقایق در عالم عقلی موسوم به قلم الهی و در عالم نفسانی موسوم به لوح محفوظ یا ام‌الکتاب ثبت و ضبط هستند. [۲] به عقیده او راه رسیدن به کنه حقیقت اشیاء از طریق نور عقلی تحقّق می‌پذیرد که خداوند آن را به قلوب مؤمنین می‌افکند. [۳]

سؤال ما از ملاصدرا این است که آیا مفهوم ناطقیت به‌عنوان فصل مقوّم انسان می‌تواند حقیقت ناطقیت در انسان را قابل ادراک سازد؟ حقیقت ناطقیت در خارج از ذهن انسان تنها از طریق لوازم آن چون تفکّر، سخن‌گفتن، تعقل و مانند آنها قابل شناختن است، اما حقیقت ناطقیت مطابق با آن مفهوم قابل ادراک نیست و این مفهوم بیانگر بخشی از حقیقت خارجی است که آن را از فصول دیگر امتیاز می‌بخشد. اگر مفهوم ناطقیت می‌توانست تمام حقیقت فصل مقوم انسان را حکایت کند در آن صورت نمی باید اختلافی در میان عقلای قوم و فلاسفه در باره حقیقت آن وجود داشته باشد. ملاصدرا در کتاب کسر اصنام الجاهلیة بر خلاف ادّعای

---

[۱] ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۱، ص ۳۹۳.

[۲] ملاصدرا، مصدر پیشین، ج۱، ص ۳۵۰.

[۳] ملاصدرا، *اسرار الآیات و انوار البینات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳٦۰ش، ص ۱۸.

قبلی‌اش نوشته است که حقایق اشیاء تنها از طریق تهذیب نفس و ریاضات آن قابل‌درک است. [۱]

ابن فناری در کتاب *مصباح الانس بین المعقول و المشهود فی شرح مفتاح غیب الجمع و الوجود* می‌نویسد: «معرفة حقایق الأشیاء علی ما هی علیه فی علم الله تعالی بالأدلة النظریة متعذرة». [۲] ابن فناری تصریح می‌کند که حقایق اشیاء را آن گونه که در علم خداوند وجود دارد نمی‌توان با دلایل عقلی نمی‌توان ادراک کرد.

کانت معتقد است که علم ما بر حادثات و عوارض به این وجه نیست که ادراک ما بر حقایق امور منطبق شود، بلکه امور بر ادراک ما منطبق می‌شوند و معلومات ما آن قسم است که ذهن ما اقتضا دارد، یعنی عوارضی که ما درک می‌کنیم در واقع و نفس‌الامر چه هستند نمی دانیم، زیرا که ذهن ما برای دریافت امور قالب‌هایی دارد که امور را در آن قالب‌ها می‌ریزد و معلومات ما قالب‌گیری‌هایی است که ذهن از امور کرده است و این کیفیت در ادراک ما چاره ندارد و همین است که هست، خواه درست باشد خواه نادرست، انسان امور را آن‌سان که ذهنش می‌سازد درک می‌کند و قسم دیگر میسرش نیست. کانت مانند بعضی از سوفسطائیان منکر حقیقت خارجی نیست و نمی‌گوید که هر چه هست وهم و پندار و هستی نما است، بلکه می‌گوید که

---

[۱] ملاصدرا، *کسر اصنام الجاهلیة*، تهران، انجمن حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱ش، ص ۱٦.

[۲] محمد بن حمزة الفناری، *مصباح الانس بین المعقول و المشهود فی شرح مفتاح غیب الجمع و الوجود*، تصحیح محمد خواجوی، ۱٤۱٦هـ، ص ۳۳.

ما دسترسی به ذات اشیاء نداریم و تنها عوارض آنها را درمی‌یابیم آن هم آن‌سان که ذهن ما ادراکش را اقتضا دارد. [۱]

به عقیده یکی از فلاسفه مشهور یونان باستان به نام کسنوفانس آدمی هرگز نمی‌تواند به حقیقت کلی برسید، و آنچه وی می‌پندارد که تمام حقیقت است در واقع جز سایه‌ای از آن در پندار و اندیشه آدمی نیست و معرفت برای انسان به‌تدریج دست می‌دهد. خدا حقیقت را یکباره به انسان‌ها آشکار نکرده است، بلکه آدمیان با کوشش و به‌تدریج حقایق را کشف می‌کنند. [۲]

اگر تعریف در ماهیّات با مشکل شناخت نسبت به ذاتیّات شیء روبرو است در علم حضوری مشکل دوچندان است، زیرا علم حضوری به حضور اشیاء یا وجود آنها نزد عالم وابسته است، درحالی‌که تعریف ناظر به مفاهیمی چون جوهر و عرض و جنس و فصل و عوارض غیر مفارق تنها در ماهیّات معنی و مفهوم پیدا می‌کند. غلامحسین دینانی در ردّ تعریف با علم حضوری می‌نویسد: «تعریف در علم حضوری راه ندارد، زیرا علم حضوری به هویّت‌های وجودی تعلق می‌گیرد، حال‌آنکه نظریّه تعریف ناظر به مفاهیم نوعی و ماهوی است. مثلاً بسائط محسوسات، چه محسوس به حس ظاهر (مانند گرمی و سردی یا سفیدی و سیاهی) چه محسوس به حس باطن (مانند غم و شادی)، از آن حیث که محسوس‌اند هویّت وجودی‌اند و نزد مدرِک روشن و حاضرند؛ لذا تعریف آن‌ها به حد یا رسم نه ممکن است نه مطلوب. از طرفی تعریف، برای‌آنکه به تسلسل نیفتد، باید به معلوماتی منتهی گردد که بی‌نیاز از تعریف‌اند و امور بی‌نیاز از تعریف، تصوّرات حسی یا عقلیِ معلوم به علم حضوری‌اند».

---

[۱] محمد علی فروغی، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، انتشارات زوار، ۱۳٤٤ش، ج ۲، ص ۲۱۲-۲۱۳.

[۲] شرف الدین خراسانی، *نخستین فیلسوفان یونان*، ص ۱۷۰.

در ردّ این گفته دینانی باید گفت که معلومات حسی به حس باطن چون غم و شادی همچون ماهیّات به حد تام قابل‌تعریف نیستند، اما به رسم می‌توان آنها را تعریف نمود. به عبارتی دیگر علم حضوری ما به درد، غم و شادی را می‌توان با عبارتی بیان کرد که جامع مصادیق آنها و مانع اغیار شود و این در تعریف به رسم کفایت می‌کند. در تعریف درد چنین آمده است: دَرد یک احساس ناراحت‌کننده است که غالباً ناشی از محرک‌های شدید یا آسیب‌رسان است و غَم، اَندوه یا حُزن نوعی احساس است که در نتیجه ازدست‌دادن توانایی یا بعد از احساس ضرر ایجاد می‌شود. گاهی برای تعریف به رسم از اضداد بهره گرفته می‌شود، مثلاً می‌گوییم: درد احساسی است که از فقدان شادی و خرسندی و کامیابی نشأت گرفته می‌شود و اصطلاحاً می‌گویند: تعرف الاشیاء باضدادها، یعنی اشیاء را می‌توان با ضد آنها شناخت و این نوع تعاریف در معلومات حسی کاربرد بسیاری دارد. بسیاری از علوم روان‌شناسی و اخلاق که به احساسات درونی انسان ارتباط دارند بر پایه همین تعاریف استوار شده‌اند، یعنی بخش مهمی از علوم اخلاقی و روان‌شناسی را تعریف مفاهیم اولیه تشکیل می‌دهد و بنابراین دیدگاه دینانی در نفی تعریف معلومات حسی اثباتاً و ثبوتاً قابل ردّ است، یعنی این که در علم حضوری ما به معلومات حسی می‌توان از تعریف به رسم بهره برد و از نظر ثبوتی نیز به تعاریف اندیشمندان علوم مختلف روان‌شناسی و اخلاق نسبت به معلومات حسی و حالات روانی اشاره شد.

در گذشته متکلمان و فیلسوفان درد را ادراک غیر ملائم با نفس و لذت را ادراک ملائم با نفس می‌نامیدند. ابن‌سینا در تعریف لذت چنین نوشته است: «اللذّة لیست هی إدراک اللذیذ فقط، بل هی إدراک حصول اللذیذ للملتذّ و وصوله إلیه»،[1] یعنی لذت

---

[1] خواجه نصیر الدین طوسی، *شرح الاشارات و التنبیهات*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ١٤٢٥هـ ج۳، ص ٩٦٤.

تنها ادراک شیء لذیذ نیست، بلکه ادراک حصول لذیذ و حصول آن نزد فرد است، بنابراین لذت هم شامل ادراک است و هم حصول شیء لذیذ نزد فرد محسوب می‌گردد. با این تعریف روشن می‌گردد که حصول شیء وجودی نزد فرد به معنی احساس آن شیء نمی‌باشد، بلکه باید با نوعی آگاهی فردی نسبت به آن همراه باشد.

خواجه‌نصیر الدین طوسی در *اساس‌الاقتباس* نیز نه به‌شدت ابن‌سینا معتقد است که حد تام بسیار دشوار است، او می‌نویسد: «بعد از تقریر این مباحث گوئیم: از فصول گذشته معلوم شد که حدی است به‌حسب اسم، و حدی است به‌حسب ذات تام، و حدی دیگر ناقص، و حدی مشارک برهان تام، و حدی ناقص از مبدأ برهان، و حدی دیگر هم ناقص از کمال برهان، و همچنین حدی مساوی محدود، و حدی کمتر از محدود، و حدی بیشتر از محدود، و این جمله در معنی حد متساوی نیستند، بل بعضی از بعضی به این معنی اولی است، پس وقوع حد بر این جمله به تشکیک باشد، و حد به حقیقت آن بود که مساوی محدود بود در معنی، و خواجه ابوعلی سینا در صعوبت تحدید اعیان موجودات مبالغتی عظیم کرده است و گفته ایراد جنس قریب و فصل ذاتی مقوم اولی بی‌آنکه فصلی مقسم جنس باشد یا مقوم نوع در طول و عرض اهمال کرده باشد یا عرضی بجای فصلی ایراد کرده بغایت دشوار باشد». [۱]

معانی متفاوت وجود از نظر لغوی

وجود دارای معانی مختلفی است که قبل از ورود به مبحث اصالت وجود باید ببینیم که مراد از وجودی که از نظر ملاصدرا اصیل است کدام معنی از وجود است، زیرا

---

[۱] خواجه نصیر الدین طوسی، *اساس الاقتباس*، تصحیح محمد تقی مدرّس رضوی، دانشگاه تهران، ۱۳٦۸ش، ص ٤٤۱.

گاهی اختلافات فلاسفه به تنوع معانی از یک اصطلاح برمی‌گردد و به همین علّت باید قبل از هر چیز محل نزاع مشخص و معلوم گردد.

ازآنجایی‌که لفظ وجود و موجود در فلسفه اسلامی ریشه در فلسفه یونان و ترجمه آثار ارسطو دارد بهتر است نگاهی کوتاه به این واژه در اصل یونانی داشته باشیم و ببینیم که فلاسفه یونان این واژه را چگونه تعریف کرده‌اند. ارسطو نخستین اندیشمند یونانی است که کوشیده است تعریفی از فلسفه مبتنی بر مفهوم موجود ارائه کند. او در کتاب مشهور خود به نام متا تا فوسیکا یا «آنچه فراسوی طبیعت» که آن را بدین سبب ماوراءالطبیعه نامیده‌اند فلسفه را چنین تعریف می‌کند: «از دیرباز و نیز اکنون همواره یک چیز است که ما در جستجوی آنیم و همواره در آن سرگردان هستیم و آن این است که موجود چیست؟». برخی از مترجمان آثار یونانی معادل لفظ موجود در زبان یونانی to on toen را هستنده به‌عنوان اسم‌فاعل یا صفت فاعلی از مصدر هستن دانسته‌اند، اما درهرحال نزدیک به آن لفظ در عربی کلمه «موجود» است.

ناصرخسرو در کتاب *زادالمسافرین*[1] به نقل از محمد زکریای رازی چنین گفته است: «نقل کلام محمد زکریا که عالم از صانع حکیم به طبع است یا به خواست، و آنگاه گفته است بودش عالم از صانع حکیم از دو روی بیرون نیست یا عالم از او به طبع بوده شده است و مطبوع محدث است، پس لازم می‌آید که صانع نیز محدث باشد از بهر آنکه طبع از فعل فرو نایستد و آنچه بودش از باشاننده او به طبع باشاننده باشد میان باشاننده و بوده شده از او به طبع مدتی متناهی باشد چنان‌که اندر آن مدت متمکن باشد که آن چیز بوده شده از آن چیز که از او بوده شده شود بباشد». در این متن کهن به‌جای کلمه «وجود» از «بودش» و به‌جای کلمه خالق از «باشاننده» و

---

[1] ناصر خسرو، زاد المسافرین، به کوشش محمد بذل الرحمن، تهران، انتشارات کتابفروشی محمودی، از روی نسخه کاویانی، برلین، ص ۱۱٤.

به‌جای کلمه «موجود» از «بوده شده» استفاده شده است. در جایی دیگر از لفظ «باشنده» برای موجود استفاده شده است، ناصرخسرو در همان جا[1] می‌نویسد: «همه عقلا بدان چه متفق‌اند بر آنکه خدای جسم نیست، متفق‌اند بر آنکه او سبحانه از زمان برتر است، و چون مر هر چیز بودن را آغازی و انجامی است آغاز کون او نیمه‌راه اوست که او اندر آن راه سوی فساد رونده است و مر آن چیز باشنده اندر آن راه دراز حال‌های گردنده است از پس یکدیگر تا چنان همی نمایدش که چیزی بر او همی بگذرد و آن چیز جوهر است»؛ بنابراین واژه «باشنده» و «بود شده» از جمله کاربردهای مرادف با «موجود» به زبان عربی است. واژه «هستنده» بدون لحاظ فاعل مجهول و زمان مشخص با مفهوم «هستی» در فارسی تطابق کامل دارد، اما واژه «موجود» به معنای لغوی اسم‌مفعول به معنای «ما وُجِدَ» یا آن چیزی که تحقّق پذیرفته یا موجود شده بیشتر با معنای چیزی تناسب دارد که فاعلی مجهول آن را به وجود آورده است، بنابراین تطابق با مفهوم وجودات ممکن و نه واجب دارد. به عبارتی دیگر به‌کاربردن واژه «هستنده» به‌جای «موجود» متناسب با موجود و هستی شیء است، اما واژه عربی «موجود» اسم‌مفعول از ثلاثی مجرّد «وجد» است که اگر معنای اسم‌مفعول آن لحاظ شود، یعنی چیزی که هست شده است در آن صورت از نظر لغوی اطلاق آن بر واجب‌الوجود که وجودش بالذات است و جاعلی آن را جعل نکرده و مشمول اسم‌مفعول قرار نمی‌گیرد صحیح نمی‌باشد، زیرا اقتضای اسم‌مفعول مکتوب آن است که «الشیء الذی کُتِبَ» یعنی: چیزی که نوشته شده است و اقتضای اسم‌مفعول موجود از ثلاثی مجرّد «وجد» نیز چیزی است که هستی یافته است و این معنی در لسان اهل لغت بر موجودات ممکن قابل اطلاق است و اطلاق

---

[1] مصدر پیشینف ص ۱۱۱.

آن بر ذات باری‌تعالی صحیح نیست. البته باید یادآور شد که معنای «باشنده» در زبان ایرانیان قدیم و عصر ناصرخسرو نیز واژه مناسبی برای «موجود» نیست، زیرا اقتضای مصدر متروکی چون «باشیدن» و «باشنده» به معنای «موجود» و «باشاننده» به‌جای خالق بیشتر به معنای مضارع، شرطی، التزامی و یا تمنا بکار برده می‌شوند و کلمه «باشد» و مانند آن نیز بیشتر معطوف به آینده است تا «هستی» در حال حاضر، بنابراین کاربرد «هستنده» در زبان فارسی گرچه غیرمعمول است، اما واژه نزدیکی به مفهوم وجود در زبان یونانی است، زیرا مصدر «هستی» موجودیّت کنونی و عینی در لحظه حاضر را می‌رساند و این درست به مفهوم کلمه to on و جمع آن ta onta در آغاز اندیشه فلسفی یونانی نزدیک است.

اسماعیلیان واژه «ایس» و «ایسیه» را به‌جای «موجود» و «وجود» به کار می‌بردند. «ایس» از کلمه عربی «لیس» به معنای «نیست» است که آن را مشتق از دو جزء «لا» و «ایس» دانسته‌اند و با حذف حرف نفی «لا» واژه «ایس» را به معنای «هست» و «هستی» و واژه اسم‌فاعل «آیس» را به معنی «هستنده» یا «موجود» بکار برده‌اند و از آن اسم‌مصدر آن «ایسیه» را ساخته‌اند.[1] ناصرخسرو در کتاب *جامع الحکمتین* موجود اول را «هست اول» نامیده است که فلاسفه از آن به «عقل فعال» نام می‌برند.[2] وجود گاهی به معنای حرفی است که در فارسی معادل آن «است» یا «هست» می‌باشد و گاهی به معنای مصدری بکار برده می‌شود که همان «بودن» است و گاهی به‌صورت اسم‌مصدر است که به معنای تحقّق خارج از ذهن یا هستی است و معنای وجود در این نزاع یعنی اصالت وجود معنای سوم است. در مبحث دلیل سوم

---

[1] خراسانی، شرف الدین، *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران، انتشارات فرانکلین، ۱۳۵۰ش، ص ۸۰-۸۱.

[2] ناصر خسرو، *جامع الحکمتین*، ص ۱٤۸.

ملاصدرا در اثبات اشتراک معنوی خواهیم گفت که وجود ربطی یا رابط از سنخ وجود نیست و تنها مفهومی انتزاعی اعتباری است که برخی از فلاسفه چون ملاصدرا و مدرّس زنوزی آن را از اقسام وجود دانسته‌اند و این قول را در جای خود ابطال کرده‌ایم.

وجود از نظر لغوی در مقابل معدوم به معنای هستی است. «وجد یجد وجوداً» به معانی مختلفی در زبان عربی آمده است. «وجد» که فعل از «وجود» است در زبان عربی کاربردهای مختلفی دارد که به همان صورت «وجود» نیز معانی مختلفی پیدا می‌کند. به برخی از این کاربردها در زبان عربی اشاره می‌کنیم: «وجد زیداً بمکان کذا»، یعنی: او زید را در فلان مکان ملاقات کرد، در اینجا «وجد» به معنای ملاقات آمده است. در عبارت «وجد الله العبد شاکراً او کافراً» «وجد» به معنای علم و دانش آمده است، یعنی خداوند بنده‌اش را شاکر یا کافر یافت. گاهی «وجد» به معنای عصبانیت می‌آید، مانند این عبارت: «وجد الرجل علی صاحبه وجداً و موجدة و وجداناً». گاهی «وجد» به معنای عشق و محبت می‌آید، مانند: «وجد بفلانة وجداً». گاهی نیز به معنای استغناء می‌آید: «وجد زید جدة و وجداً و وجداناً». گاهی به معنای حزن و اندوه می‌آید، مانند: «وجد علیه و له وجداً». باب افعال از «وجد» یعنی «اوجد» در عبارت «اوجده الله» به معنی این است که خداوند او را غنی کرد و در همان باب در عبارت «اوجده الله مطلوبه» به معنای این است که خداوند او را به مرادش رساند و گاهی «اوجد» از همان باب به معنای نیرو بخشیدن است، مانند: «اوجده بعد ضعف». گاهی «اوجد» به معنای وادارکردن بر امری است، مانند: «اوجد الرجل صاحبه علی الامر»، یعنی آن مرد دوستش را بر امری واداشت. در قرآن کریم نیز در آیه ۱۰۲ سوره اعراف فعل «وجد» به معنای علم و دانستن آمده است، آنجا که خداوند می‌فرماید: « وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ ۖ وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ »،

یعنی: «اکثر مردمان را در عهد استوار ندیدیم بلکه بیشترشان را عهدشکن و بزهکار یافتیم». در آیه ۲۳ سوره نمل «اوجد» به معنای ملاقات‌کردن یا یافتن آمده است: «إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكهُ»، برخی از مفسران «اوجد» را به معنای یافتن و برخی ملاقات‌کردن گرفته‌اند. در روایات نیز کاربردهای مختلفی برای «وجد» آمده است، مانند: «فَمَنْ وَجَدَ منكمْ بمالِهِ شيئًا فلْيبعْه»،[1] در این روایت «وجد» به معنای علاقه و رغبت به چیزی است. [2]

هجویری در کتاب *کشف الحجوب* اختلاف در معانی مختلف فعل «وجد» را به مصدر آنها یعنی «وجود» دانسته است، او در باره معانی «وجود» از نظر لغوی چنین می‌گوید: «بدان که وجد و وجود مصدرند: یکی به معنی اندوه، و دیگری به معنی یافتن و فاعل هر دو چون یکی باشد و جز به مصدر فرق نتوان کرد میان آن؛ چنان که گویند: «وجد يجد وجودا ووجْدانا» چون بیافت، «وجد يجد وجْدا» چون اندوهگین شد و نیز «وجد يجد جدة» چون توانگر شد و «وجد يجد موجدة» چون در خشم شد و فرق این جمله به مصادر بود نه افعال». [3] هجویری موجود را صفتی برای مریدان و وجد را نعتی برای عارفان دانسته است، زیرا درجه عارفان از مریدان بلندتر است و به همین علّت صفت آنان باید کامل‌تر باشد. [4] بدیهی است معنای وجود نزد عرفا به معنای اصطلاحی آن و نه لغوی است.

---

[1] مظهر الدين الزيداني، *كتاب المفاتيح في شرح المصابيح*، كويت، وزارة الاوقاف الكويتية، ط.۱، ۱٤۳۳هـ/۲۰۱۲م، ج ٤، ص ٤٥٧.

[2] مدنی، علیخان بن احمد، *الطراز الاول و الكناز لما عليه من لغة العرب المعول*، مشهد، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، ۱٤۲٦هـ، ج ٦، ص ۳۰۳-۳۰٤.

[3] هجویری، علی بن عثمان، *کشف المحجوب*، به تحقیق محمد حسین تسبیحی، اسلام آباد، انتشارات مرکز تحقیقات فارسی، ۱۳۷٤ش/۱٤۱٦هـ، ص ۵۹۳-۵۹٤.

[4] مصدر پیشین، ص ۵۹۵.

اثبات بداهت مفهوم وجود از نظر ملاصدرا

نخستین تلاش‌ها برای شناخت هستی توسط فیلسوفان یونان باستان صورت گرفت، اما آنان معنای هستی را بدیهی و بحث درباره آن را بیهوده می‌انگاشتند، زیرا به عقیده آنان هستی کلّیّترین مفهوم است و این مفهوم تعریف‌ناشدنی است و هر کسی می‌داند که منظور از هستی چیست. افلاطون در محاوره سوفسطائی می‌گوید: «درباره وجود مسائل و مشکلات دست‌کم به همان اندازه مطرح است که درباره لا وجود به نظر می‌آید و وجود مؤوّل به تصوّر دیگر نیست، زیرا که آن تصوّری است اولی». [1]

هایدگر می‌گوید: «آنچه از فرط ابهام و مستوری در فلسفه‌ورزی باستان پیوسته مایه تشویش خاطر بود اینک چنان شده است که در بداهت و خودپیدایی از روز روشن‌ترش گیرند، چندان که اگر کسی هنوز در پرسش از آن پا فشرد، به خطا در روش متهمش می‌کنند». [2]

هایدگر معتقد است که وجود را نمی‌توان با موجود تعریف کرد و چون وجود مفهومی بسیار کلی و عام است نمی آن را با مفاهیمی عام‌تر از آن و نه مفاهیمی اخصّ از آن تعریف نمود و تنها می‌توانیم بگوییم که وجود همچون موجود نیست و تعریف در منطق سنّتی یونان باستان در تعریف هستی کاربردی ندارد، اما تعریف‌ناپذیری وجود به این معنی نیست که ما از هستی و لوازم آن پرسشی نداشته باشیم. [3] باید توجه نمود که منظور هایدگر از وجود مفهوم آن نیست، بلکه مصداق آن به معنی

---

[1] ژان وال، *بحث در مابعد الطبیعه*، ص ۱۳۱.

[2] هایدگر، مارتین، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس، ۱۳۸٦ش، ص ٦۰.

[3] مصدر پیشین، ص ٦۳-٦٤.

اسم‌مصدری است که ملاصدرا آن را اصیل دانسته است و هایدگر نیز با تفکیک میان مفهوم و مصداق وجود معتقد است که وجود، وجود است و بااین‌وجود مبحث اعتباری بودن ماهیّت را متعرض نشده است. هایدگر وجود را مفهومی بدیهیّ‌التصوّر می‌داند که در هر شناختی در هر گزاره‌ای و در هر رفتاری با موجودات و در هر مناسبتی که خود با خود داریم این واژه بکار می‌رود و این لفظ بی‌نیاز از قیل‌وقال افزون‌تر قابل‌فهم است. گزاره‌های آسمان آبی است و من شادمان هستم و مانند آنها برای هر کس فهم‌پذیر است، اما این هستی در نسبت به موجودات ازآن‌جهت که موجود هستند رمزآلود است و در عین آن که ما پیشاپیش در فضای گونه‌ای از فهم هستی زندگی می‌کنیم معنای هستی برای ما در ستر ظلمت مستور است و این خود گواهی مسلّم بر آن است که اعاده پرسش از معنای هستی ضرورتی بنیادین است. به عقیده هایدگر نه‌تنها پرسش از معنای هستی فاقد پاسخ است، بلکه حتی خود پرسش از هستی نیز تاریک و بی سمت‌وسو است، ازاین‌روی اعاده پرسش هستی بدان معنی است که در قدم اول طرح پرسش خود واشکافته شود. [۱]

باید توجه کنیم که وقتی سخن از تعریف وجود است مراد ما همان مفهوم وجود و نه مصداق آن می‌باشد، بنا بر تقسیمی که از وجود به معنای حرفی، معنای مصدری و اسم‌مصدری کردیم در اینجا بحث دررابطه‌با معنای مصدری است و نه اسم‌مصدری و حرفی، زیرا در معنای مصدری است که معنای انتزاعی عقلی عام از اسم‌مصدری وجود یا مصادیق وجود انتزاع می‌گردد و وقتی سخن از امکان تعریف وجود و یا بداهت وجود به میان می‌آید منظورمان همان مفهوم وجودی است که تحت مقولات ثانوی فلسفی از آن بحث می‌گردد و هر گاه از اصالت وجود بحث می‌شود منظور

---

[۱] مصدر پیشین، ص ٦٥.

همان وجودی است که در خارج از ذهن دارای مصادیق بالفعل است و بر این وجود عدم و لا شیئیّت صدق نمی‌کند و در بحث از اصالت ماهیّت نیز سخن بر ماهیّت خارجی است که به انضمام یا اتحاد با وجود تحقق‌یافته است و اگر وجود به آن ماهیّات انضمام در خارج نیابد در آن صورت آن ماهیّات به دایره هستی و تحقّق وارد نمی‌گردند؛ بنابراین یکی از معضلات بحث اصالت وجود یا ماهیّت خلط بین مفهوم و مصداق در خارج است و به همین علّت است که تشکیک در ماهیّت یا وجود امری متعلق به خارج و مصادیق آنها است و نه مرتبط با مفاهیم آنها، زیرا مفهوم بما هو مفهوم نه متواطی است و نه مشکّک، و تواطی و تشکیک از مختصات مصادیق آن مفاهیم بشمار می‌آید.

گاهی مفهومی بدیهی التصوّر است، اما به علّت نسیان و یا غفلت التفاتی به معنی آن ندارد، در این موارد دلایل و شواهدی آورده می‌شود که آن فرد غافل به بداهت آن مفهوم التفات نماید، بنابراین این دلایل و براهین برای رفع التباس و شبهه از آن مفهوم اقامه می‌گردد. اگر معلوماتی که درباره آن مفهوم ارائه می‌گردد دانش جدید را به شنونده منتقل کند در آن صورت تعریفی حقیقی به حد یا رسم تحقّق پذیرفته است، اما اگر تنها توجه شنونده به مطابقت لفظ با معنی جلب گردد و اطلاعات جدیدی به او منتقل نشود در آن صورت تعریف لفظی خواهد بود، مانند اینکه بگوییم: وجود به معنی «هستی» یا «هست» یا «است» می‌باشد. در چنین موارد شنونده با مفاهیمی چون «هست» و مانند آنها آشنایی دارد می متوجه می‌شود که مفهوم وجود مطابق با آن الفاظ وضع گردیده است. وقتی سخن از وجود مطلق در فلسفه می‌شود منظور همان مفهوم آن است، زیرا همان گونه که اشاره شد حقایق و اعیان خارجی و از جمله وجود برای انسان قابل‌شناخت نیست و ما اجمالاً به آنها علم داریم.

لفظ وجود مرادف با ثبوت است و مقابل وجود، عدم است و این دو معنی در حد نفس خود متناقضان و متنافیان هستند، بلکه مطلق تنافی و تقابل در میان اشیا، به تقابل وجود و عدم برمی‌گردد. فلاسفه عموماً اعتقاد بر این است که هر یک از این دو معنی بدیهی التصوّر هستند، به این معنی که هر صاحب شعوری معنی وجود و عدم را می‌فهمد و بی‌آنکه محتاج به نظر و فکر باشد این دو معنی در ذهن او حاصل هستند. فلاسفه منکران بداهت مفهوم وجود را از جمله طایفه سوفسطائیه دانسته‌اند. [۱] قطب‌الدین شیرازی تصوّر وجود را بدیهی دانسته است. [۲]

پیش از ورود به بحث بداهت وجود لازم به یادآوری است که منظور از این مبحث مفهوم وجود است و نه مصداق آن، زیرا گاهی بین مفهوم و مصداق وجود خلط می‌شود و یکی را به‌جای دیگری بکار می‌برند. مراد از مفهوم وجود معنای انتزاعی عقلی عام آن است که معنای مصدری بدیهی دارد و ملاصدرا آن را جزو معقولات ثانیه فلسفی طبقه‌بندی کرده است و آن مفهوم موجودیّت چیزی از اشیاء است و این معنی از وجود به‌صورت هل بسیطه بر وجود و بر ماهیّات قابل‌حمل است، مانند اینکه می‌گوییم: وجود موجود است و انسان موجود است و گاهی مراد از وجود غیر آن وجود انتزاعی اثباتی عام بدیهی ذهنی است، بلکه مراد از آن حقیقتی از حقایق در متن اعیان است که ملاصدرا آن را وجود منبسط نیز دانسته است. [۳] بنابراین مفهوم وجود گاهی آن است که موجودیّت شیء در ذهن است و ازاین‌جهت کاملاً مفهومی ذهنی و اعتباری است و به هل بسیطه بر وجود و ماهیّات حمل می‌گردد و گاهی مراد از آن امر حقیقی و مصداق خارجی وجود است که به عقیده ملاصدرا آن

---

[۱] علی بن عبدالله زنوزی، *بدایع الحکم*، دانشگاه تبریز، ۱۳۸۰، ص ٤٥-٤٦.

[۲] قطب الدین شیرازی، *درة التاج*، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳٦۹ش، ص ٤٨١.

[۳] ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۲، ص ۳۲۹.

وجود دارای اصالت بوده و منشأ آثار خارجی در متن حقایق هستی است. وجود به معنای دوم از نظر ملاصدرا بدون نیاز به حیثیّت تقییدیه بذاته مانع از عروض عدم و لاشیئیّت بر آن است و اگر این وجود انضمام به ماهیّات داشته باشد در آن صورت نیز به‌حسب تحلیل ذهنی عدم بر ماهیّات حمل نمی‌گردد، بنابراین تفسیر اگر وجود به ماهیّات خارجی انضمام نداشته باشد عروض عدم بر ماهیّات ممتنع نیست، بلکه امری ممکن است و ماهیّات بما هی هم می‌توانند به حیثیّت تعلیلیه یا تقییدیه موجود و یا معدوم باشند. در قضایا سه حیثیّت وجود دارد، یکی حیثیّت اطلاقیه و دوم حیثیّت تعلیلیه و سوم حیثیّت تقییدیه. حیثیّت اطلاقیه آن است که ماهیّت به‌صورت مطلق بدون نظر به چیزی باشد که ماهیّت بما هی می‌گویند. حیثیّت تعلیلیه آن است که غرض از تقیید بیان علّت حکم برای مقیّد باشد، مانند این که می‌گوییم: انسان ازآن‌جهت که امور عجیب را درک می‌کند متعجّب است و ازآن‌جهت که متعجّب است ضاحک است، بنابراین حیثیّت تعلیلیه مانند اینکه گفتیم: ازآن‌جهت که امور عجیب را درک می‌کند و یا ازآن‌جهت که متعجب است در ذات موضوع که انسان بود لحاظ نشده و علّت خارج‌ازموضوع بوده است. در حیثیّت تقییدیه غرض از تقیید آن است که مقیّد و قید را در مجموع یک حقیقت بدانیم، مانند این که می‌گوییم: جسم ازآن‌جهت که سطح است سفید است و جسم ازآن‌جهت که سفید است مرئی است. در این قضایا جسم با قید سفیدی و سطحیت قابلیّت عروض را پیدا کرده و جزئی از موضوع بشمار می‌رود.

براین‌اساس که دو نوع وجود ذهنی انتزاعی اعتباری و وجود حقیقی خارجی عینی داریم اگر وجود دوم با حیثیّت اطلاقیه در نظر گرفته شود در آن صورت به اعتقاد ملاصدرا آن وجود عبارت خواهد بود از حقیقت واحد بسیطی که نه جنس دارد و نه فصل و نه به کلّیّت متصف می‌گردد و نه به جزئیت و در اعیان خارجی به ذات خود

بدون حیثیّت تقییدی به‌صورت موجود مشخص تشخص و تعین پیدا می‌کند و تفاوت و تمایز وجودات در مراتب ذاتی وجود به‌صورت تشکیکی خواهد بود که از آن به وجود مشکک نام می‌برند. اگر وجود به اعتبار ذهنی انتزاعی لحاظ گردد در آن صورت هم به کلّیّت و عموم متصف می‌گردد و هم بر مصادیق خارجی صادق خواهد بود، بنابراین وجود به معنای انتزاعی مفهومی کلی است که دارای مصادیق بسیاری در خارج از ذهن خواهد بود، اما این وجودات خارجی به ذات و کنه خود در ذهن انسان تحصّلی ندارند و آنچه که از مفهوم وجود به ذهن متبادر می‌شود مشمول همین نوع انتزاعی کلی اعتباری است و نه حقیقت عینی وجود. باید توجه داشت که وجود به معنای تحقّق عینی و صرف تشخص و تعین به معنای واجب بالذات نیست، بلکه مراد از آن وجود مستقل فی‌نفسه است که برای تشخص و تعین خود نیازمند خارج نیست.

وجود به معنای مفهوم عقلی انتزاعی که دارای حیثیّت اطلاقیه است به یک معنی بر همه اشیاء و ماهیّات صدق می‌کند، و این همان مبنای اشتراک معنوی نزد پیروان اصالت وجود است، بدین معنی که در عالم مفاهیم و وجود ذهنی اتحادی بین آن وجود و ماهیّات حاصل می‌گردد، اما وجود به معنای وجود حقیقی عینی با ماهیّات در خارج از ذهن یعنی اعیان حقیقی اتحاد دارد و انضمام وجود به ماهیّت به نحو حیثیّت تقییدیه است، زیرا ماهیّات بنا بر اصالت وجود در خارج از ذهن تحصّلی ندارند و به انضمام وجود یعنی با جعل جاعل تحقّق پیدا می‌کنند، بنابراین به حیثیّت تقیید به وجود حاصل می‌گردند. اگر مبنای ملاصدرا در اصالت وجود را قبول کنیم در آن صورت وجود و موجود در وجود حقیقی عینی یک چیز هستند، زیرا آن حقیقت موجود است به اعتبار اینکه منشأ انتزاع موجودیت است و وجود است به اعتبار ذاتش. اگر مبنای ملاصدرا در اصالت وجود را نپذیریم که اعتقاد ما نیز چنین است

در آن صورت وجود و موجود در اعیان خارجی با یکدیگر تفاوت اساسی دارند، زیرا موجود ذاتاً ماهیّتی است که جاعل به جعل بسیط آن را حقیقت بخشیده است و وجود مفهومی انتزاعی از آن موجود است.

بنا بر مکتب اصالت وجود، وجود عقلی اعتباری همانند دیگر ماهیّات برای تعیّن و تشخص خود نیازمند وجود حقیقی ذهنی در ظرف ذهن و نیازمند وجود حقیقی خارجی در ظرف خارج است، بنابراین وجود عقلی ذهنی خود دارای دو ظرف ذهنی و خارجی است، همان گونه که ماهیّت انسان برای تحقّق در ذهن نیازمند به وجود حقیقی ذهنی است و در خارج نیازمند وجود حقیقی خارجی است، وجود عقلی اعتباری نیز در وعاء و ظرف ذهن برای تعین و تحصّل یافتن نیازمند وجود حقیقی ذهنی و در وعاء و ظرف خارج نیازمند وجود حقیقی خارجی است. بنا بر نظریّه ملاصدرا وجود حقیقی عینی اعم از اینکه وجود خارجی داشته باشد و یا عینی در هر دو صورت تشخص و تعین آن بذاته است و نه به امری خارج از ذاتش مانند حیثیّت تقییدیه و یا تعلیلیه. این توضیحات برای این داده شد که در اصالت وجود محل نزاع وجود مطلق اعتباری ذهنی نیست، بلکه نوع دوم آن یعنی وجود حقیقی عینی است که با یکدیگر اختلاف دارند و برخی به‌اشتباه محل نزاع را وجود مطلق اعتباری دانسته‌اند که البته جای شکی نیست که آن اعتباری و ذهنی است و کسی در عدم اصالت آن تردیدی روا نداشته است. این نکته از جهت دیگر نیز حائز اهمیت است که بدانیم مفهوم بما هو مفهوم نه متواطی و نه مشکک است، بلکه مفهوم در قیاس با مصادیقش متواطی و یا مشکک دانسته می‌شود و باید به این نکته در تبیین مبحث تشکیک در وجود و یا ماهیّت دقت نمود.

حاج ملا هادی سبزواری به تقسیم عقلی شیء را وجود و ماهیّت و عدم دانسته و چنین می‌گوید: «بدان که شیء به‌حسب عقل سه قسم است: وجود و ماهیّت و عدم

و به‌عبارت‌دیگر نور و ظلّ و ظلمت و به فارسی آن سه قسم: بود، و نمود و نابود است و هر ممکن، زوج ترکیبی است، ماهیّتی دارد که چیزی است که ابا از وجود و عدم هیچ یک ندارد، و وجودی دارد که ابا دارد ذات آن وجود از عدم، و به‌عبارت‌دیگر از جهت نورانیت و جهت ظلّمانیت و بدان که از ماهیّت به عبارات مختلفه تعبیر کرده‌اند، مثل مائیت، چون در جواب «ما هو» مقول می‌شود، و مثل خصوصیت و مثل کلّی طبیعی و در زبان‌های عرفا ماهیّت را عین ثابت گویند، چنان‌که گفته‌اند که «الاعیان الثابتة ما شمّت رایحة الوجود» و ملا عبدالرحمن جامی گوید:

اعیان، همه شیشه‌ای گوناگون بود — کافتاد در آن، پرتو خورشید وجود
هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود — خورشید در آن به آنچه او بود، نمود

و تعیّن نیز گویند. صاحب *گلشن راز* گوید:

وجود اندر کمال خویش، ساریست — تعین‌ها، امور اعتباریست
تعیّن بود، کز هستی جدا شد — نه حق بنده، نه بنده هم خدا شد

و رنگ نیز گویند. عارف رومی گوید:

چون‌که بی‌رنگی، اسیر رنگ شد — موسی با موسی در جنگ شد»

سبزواری در بداهت این مفهوم چنین می‌گوید: «و صرف آن حقیقت به خود موجود است و هر چیز به او موجود است، و چون معلومات خارجیه که معلوم‌اند به صور علمیه و صور علمیه معلوم‌اند، به نفس ذات خود، نه به صور علمیه دیگر، و چون مقدّم و مؤخّر به زمان که زمان متقدّم و متأخّر است، به نفس ذاتش و زمانی به زمان و نظایر بسیار است، و مفهوم وجود ابده بدیهیّات است به‌حسب تصوّر. حقیقت وجود نور حقیقی و اظهر الظّواهر است به‌حسب خارج، و آن مفهوم امّ العامّات است، و آن حقیقت اتمّ محیطات است، و آن مفهوم مفهومی است واحد بسیط در ذهن، و آن حقیقت، ابسط بسایط است در خارج، و آن مفهوم اوّل الاوایل است در اذهان، و آن

حقیقت اوّل الاوایل است در اعیان، واجب‌الوجود تعالی که «هُوَ الْأَوَّلُ وَ الآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ»[۱] احقّ مراتب وجود است و وجود منبسط بر کلّ ماهیّات ظهور اوست، الی غیر ذلک من التّطابق بین العالمین».[۲]

تعریف سبزواری از ماهیّت به «ما یقال فی جواب ماهو » تکلیف اعتباری بودن آن را پیش از هر استدلالی روشن کرده است و به نقد این موضوع در مباحث بعدی خواهیم پرداخت.

یکی از دلایلی که برای بداهت مفهوم موجود مطلق توسط ملاصدرا در *اسفار* ارائه شده این است: «و بالجملة هذا العلم لفرط علوه و شموله باحث عن أحوال الموجود بما هو موجود و أقسامه الأولية فيجب أن يكون الموجود المطلق بينا بنفسه مستقيماً عن التعريف و الإثبات و إلا لم يكن موضوعا للعلم العام»،[۳] یعنی اگر مفهوم موجود مطلق بدیهی نباشد لازم است که آن را در علوم دیگر به جز فلسفه مورد بحث قرار دهیم، به وجهی که موضوع آن علوم اعم و بالاتر از علم فلسفه باشد و این خلف است. بیان ملازمه این است که فلسفه به کلّیّترین مسائل می‌پردازد و آن علم بر همه علوم دیگر مقدم است و موضوعات علوم دیگر در اثبات موضوعاتشان به فلسفه نیازمند هستند، حال اگر فلسفه برای اثبات موضوع خودش به علوم دیگر نیازمند باشد این مستلزم دور است، بنابراین باید موضوع فلسفه بدیهی التصوّر باشد که همان موجود مطلق است.

تقریر استدلال ملاصدرا چنین است: ازآنجایی‌که موجود مطلق موضوع علم اعلی است و علوم دیگر نیز صلاحیت بحث‌وبررسی درباره آن موضوع را ندارند، ثابت

---

[۱] سوره حدید، آیه ۳.

[۲] ملا هادی سبزواری، *اسرار الحکم*، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ش، ص ٦٣-٦٥.

[۳] ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۱، ص ۲۵.

می‌شود که مفهوم موجود مطلق بدیهی است و نیازمند تعریف نیست وگرنه موضوع علم اعلی یعنی فلسفه قرار نمی‌گرفت و این خلف است.

به نظر ما این دلیل مصادره به مطلوب است، زیرا باید نخست اثبات کرد که موضوع فلسفه موجود مطلق است و سپس گفت که چون این موضوع در علوم دیگر بحث نمی‌شود باید بداهت آن به‌عنوان یک پیش‌فرض مورد قبول باشد، حال این پرسش مطرح می‌شود که چرا موضوع فلسفه موجود مطلق است؟ اگر پاسخ داده شود که چون عام‌ترین مفهوم است و شامل همه مراتب وجود می‌گردد، می‌گوییم که این فرض مستلزم قبول اصالت وجود و قرارگرفتن همه وجودات در ذیل مفهوم عام وجود است و این اول الکلام است. فارابی فلسفه و موضوع آن را در کتاب *الجمع بین رأیی الحکیمین* چنین تعریف کرده است: «الفلسفة حدها وماهیّتها انها العلم بالموجودات بما هی موجودة»، یعنی تعریف و ماهیّت فلسفه آن است که درباره موجودات ازآن‌جهت که موجود هستند بحث می‌کند، بنابراین موضوع آن موجود بما هو موجود است[1] و نه موجود مطلق که ملاصدرا آن را موضوع علم فلسفه قرار داده است و اگر بخواهیم از این تعریف ملاصدرا دفاع کنیم می‌گوییم: منظور وی از مطلق همان بلاشرط مقسمی است که خود قید اطلاق هم در آن لحاظ نمی‌گردد، زیرا اگر اطلاق را قیدی برای موجود بدانیم در آن صورت موجود مطلق مرکب از دو مفهوم موجود و مطلق می‌شود و این مفهوم موجود مطلق مرکب خواهد بود و بداهت آن به علّت ترکیب در آن اثبات نمی‌گردد.

در فلسفه مفاهیم به‌عنوان مبادی علم در بخش تعاریف مورد بحث قرار می‌گیرند و فیلسوف کسی است که از حقیقت خارجی یا آنچه که حقیقت دارد و موجود است

---

[1] ابونصر فارابی، *الجمع بین رأیی الحکیمین*، تحقیق علی بو محلم، دار و مکتبة الهلال، ص ۲۸.

بحث می‌نماید، بنابراین موضوع فلسفه در حقیقت همان واقعیّت خارجی است که ما از آن به موجود تعبیر می‌کنیم و سپس این بحث مطرح می‌گردد که آیا مصداق آن واقعیّت و حقیقت خارجی وجود است یا ماهیّت یا ماهیّت منضم به وجود یا ماهیّت متحد با وجود و مانند آنها.

ملاصدرا مفهومی را مستغنی از تعریف می‌داند که اوّلاً بسیط باشد و ثانیاً مفهومی واضح‌تر از آن نباشد، زیرا اگر مفهومی روشن‌تر از آن مفهوم بسیط بتوان پیدا کرد که ملازم آن و خارج از ذات آن باشد می‌توانیم آن مفهوم بسیط را به لازم خارجی ذات تعریف به رسم و نه حدّ نماییم. به همین علّت ملاصدرا ملاک عدم نیاز به تعریف و بداهت مفهوم را بساطت آن و عدم مفهوم روشن‌تر از آن دانسته است.

اشکال دیگر ما به بداهت مفهوم موجود مطلق از نظر ملاصدرا این است: فرض کنید منظور از مطلق قیدی برای موجود نباشد و منظور او همان موجود بما هو موجود باشد، حال این سؤال مطرح می‌شود که در بحث الفاظ و مفاهیم تصوّری واژه موجود به معنای وجود نیست، زیرا لفظ موجود از وجود مشتق شده است و مدعای او اثبات بداهت مفهوم وجود است و نه موجود که از مبدأ وجود اشتقاق یافته است و درک مفهوم مشتق بر فهم مفهوم مبدأ اشتقاق استوار است، و موجود ترکیبی از «ما له الوجود» است و مفهوم بسیطی بشمار نمی‌آید و چون بسیط نیست نیازمند تعریف است. اگر گفته شود که از نظر ملاصدرا فرقی بین وجود و موجود نیست، زیرا «ما له الوجود» حقیقتی جز وجود نیست که ذات و حقیقت آن را تشکیل می‌دهد و ما لفظ موجود را بر آن حمل می‌کنیم، در پاسخ می‌گوییم که اگر بر مبنای ملاصدرا در قبول اصالت وجود آن باشد که حقیقتی جز وجود در عالم واقعیّت نیست و همه ماهیّات از عوارض آن وجود و یا حدودی از وجود و یا ظلّی از ذی ظلّ هستند در پاسخ می‌گوییم که در این مبحث سخن از مفاهیم و مبادی تصوّری است و نه مصادیق آنها

در حاقّ واقع، به این توضیح که بر اساس مبنای اصالت وجود حقیقتی در خارج به جز وجود و لوازم آن نیست و موجودات عالم حقیقتی جز وجود ندارند، بنابراین می‌توانیم وجود و موجود را یکی بدانیم، اما نقد ما به این استدلال چنین است که در این بحث سخن از مفاهیم است و نه مصادیق آنها، زیرا عینیت وجود و موجود در عالم واقع توسط ملاصدرا به اثبات رسیده است و این عینیت در الفاظ و مفاهیم قابل‌تصور نیست و در الفاظ موجود از مبدأ وجود اشتقاق یافته و دارای دو مفهوم نزدیک به یکدیگر هستند، اما عین هم نیستند.

اضطراب و تشتت در سخنان ملاصدرا در به‌کارگیری وجود و موجود مطلق و موجود خواننده را به سردرگمی و شارحان آثار او را به تکلّف در توجیه آنها وامی‌دارد. به‌عنوان نمونه گفتیم که او در جایی موجود مطلق را بیّن و مستغنی از تعریف دانسته است: «فیجب ان یکون الموجود المطلق بیّناً بنفسه مستغنیاً عن التعریف و الاثبات»[1] و در جای دیگر می‌گوید: «و لا اعرف من الوجود، فمن رام بیان الوجود باشیاء علی انها هی اظهر منه فقد اخطأ خطأً فاحشاً، و لما لم یکن للوجود حدّ فلا برهان علیه»،[2] یعنی از وجود شناخته‌شده‌تر نیست، پس کسی که بخواهد آن را به چیزهایی واضح‌تر از آن تعریف کند مرتکب اشتباه بزرگی شده است و چون برای وجود تعریف به حدّ نیست بنابراین نیازمند برهانی برای اثبات آن نیست.

ملاصدرا به دو دلیل «وجود» را فاقد تعریف به حد و رسم دانسته است:

اول آن که وجود فاقد جنس و فصل است، زیرا وجود اعم اشیاء است، بنابراین نمی‌توان آن را با جنس و فصل تعریف به حد نمود.

---

[1] ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۱، ص ۲۵.

[2] مصدر پیشین، ج ۱، ص ٤۳۵.

دوم آن که در تعریف به رسم باید معرِّف (شناسانده) شناخته شده از معرَّف (چیزی که می‌خواهیم آن را بشناسیم) باشد، درحالی‌که وجود از هر چیزی بدیهی‌تر است و امری شناخته‌شده‌تر از آن وجود ندارد که بخواهیم با آن وجود را تعریف کنیم.[۱] بنابراین تعریف وجود به «هستی»، «محقق شده»، «بودن» و مانند آنها تعریف لفظی است و نه حقیقی.

سید کمال حیدری با استناد به دلیل دو ملاصدرا که گفته است: «و اما الثانی فلانه تعریف بالاعرف و لا اعرف من الوجود» چنین ادّعا کرده است که منظور ملاصدرا تعریفی اعم از مفهومی و ماهوی است و یکی از شروط آن را مساوی بودن معرف به کسر راء و معرف به فتح راء در صدق و کذب دانسته است وشرط دوم اینکه معرف به کسر راء اجلی و اعرف از معرف به فتح راء باشد.

به نظر ما دو اشکال به ایشان وارد است، اول اینکه صدق و کذب مرتبط با حمل محمول بر موضوع و قضایای تألیفی است و دو مفهوم با معنای مجزا از یکدیگر می‌توانند بر یکدیگر حمل گردند و در تعریف حد و رسم چنین شرطی برای صحت تعریف وارد نشده است.

اشکال دوم آن است که بحث ما در این مبحث، یعنی تعریف وجود، در مورد مفاهیم به‌طورکلی است و مفاهیم اعم از ماهیّات هستند، زیرا مفاهیم یا حقیقی می‌باشند و یا اعتباری، و مفاهیم حقیقی که به آن معقولات اولیه گفته می‌شود به حمل شایع بر مصادیق خود صدق می‌کنند و ماهیّات را تشکیل می‌دهند، و مفاهیم اعتباری در شمار معقولات ثانویه هستند که در خارج مصداق حقیقی ندارند، مانند کلّیّت و وحدت و مانند آنها، بنابراین تقسیم تعریف به تعریف ماهوی و مفهومی تقسیم

---

[۱] ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۸۱م، ج۱، ص ۲۵.

درستی نیست، زیرا مفاهیم اعم از ماهیّات می‌باشند و نمی‌تواند قسیم ماهیّات قرار گیرند.

دلیل چهارم سید کمال حیدری در بداهت مفهوم وجود مطلق چنین است: «تصوّرات به بدیهی و نظری تقسیم می‌شوند، در تصوّرات بدیهی صورت اشیاء ابتداءً بدون تأمّل و تفکّر در نفس انسان مرتسم می‌گردد و در تصوّرات نظری به تبیین و تعریف آنها نیاز است و تصدیقات نیز همانند تصوّرات به بدیهی و نظری تقسیم می‌شوند. برای ادراک تصدیقات نظری باید به تصدیقات دیگری متوسل شد که بتوانند آن تصدیقات نظری را توضیح دهند و اگر به تصدیقاتی نرسیم که شناخت آنها اولی و بدیهی باشند در آن صورت تسلسل یا دور لازم می‌آید و شناختی نسبت به تصدیقات نظری حاصل نمی‌گردد و این باطل است، زیرا در وجدان ما تصدیقاتی وجود دارند که معلوم بالبدیهه هستند و عقل با تصوّر موضوع و محمول به صدق آن اذعان می‌کند و نیازمند دلیلی برای اثبات آن نیست، مانند نقیضان لا یجتمعان و لا یرتفعان و مانند آن، حال می‌گوییم که تصوّرات نظری نیز باید به تصوّری ختم گردند که آنها بدیهی و معلوم بالفطره باشند و اگرنه دور یا تسلسل لازم می‌آید. از جمله تصوّرات بدیهی مفاهیم فلسفی که موضوع فلسفه و مسائل آن را تشکیل می‌دهند مفاهیمی چون وجود، امکان، وجوب و علّت و معلول و مانند آنها است، بنابراین بداهت مفهوم وجودی که موضوع فلسفه است به اثبات رسید، زیرا به وجدان و فطرت سلیم می‌دانیم که از مفهوم وجود اعرف و اجلی وجود ندارد و سایر مفاهیم به آن رجوع می‌کنند».[۱]

---

[۱] کمال حیدری، *نظریة اصالة الوجود*، ج ۱، ص ۱۰۶-۱۰۷.

این استدلال از سید کمال حیدری عجیب به نظر می‌رسد و عجب از آن است که برای بداهت مفاهیم بدیهی به تصدیقات نظری و ارجاع آنها به تصدیقات بدیهی متوسل شده و این قیاس مع‌الفارق است، زیرا ملاک بداهت در تصوّرات با ملاک آن در تصدیقات متفاوت است، و از طرف دیگر ادّعا کرده است که چون مفهوم وجود اجلی و اعرف از دیگر مفاهیم است و دیگر مفاهیم به آن برمی‌گردند، بنابراین مفهوم وجود بدیهی است.

اشکال اول ما این است که استدلال وی مصادره به مطلوب است و باید اول اثبات کند که این مفهوم اعرف و اجلی است و بعداً خواهیم گفت که مفهوم وجود دارای ایهام است و نمی‌توان آن را بدیهی التصوّر فرض نمود، و ثانیاً خلط بین مفهوم و مصداق شده است، یعنی اگر اصالت وجود را بپذیریم آن گاه قبول می‌کنیم که همه وجودات اعم از ذهنی و خارجی به مفهوم وجود بازمی‌گردند و وجود لابشرط مقسمی همه اقسام وجود را شامل می‌گردد، یعنی بر آنها صدق می‌کند و نه اینکه مفهوم آن وجودات به مفهوم وجود ارجاع می‌گردد، زیرا مفهوم وجود و مفهوم درخت و انسان با یکدیگر تغایر دارند و مفهوم وجود با مفهوم عدم یا ماهیّات متغایر است، و اگر چه ممکن است در خارج با یکدیگر یک حقیقت را تشکیل دهند.

اگر گفته شود که در مفهوم کلی مانند ممتنع و یا واجب باید وجودی را فرض کرد که آن وجود متصف به آن مفهوم کلی چون ممتنع و یا واجب گردد، می‌گوییم که منظور از آن وجود مفهوم وجود نیست، بلکه مصداق وجود است که برخی آن را به معنای ثبوت برای مفاهیمی چون عدم و امتناع و اعتباریات دانسته‌اند.

خلاصه آنکه این دلیل چهارم سید حیدر کمالی چیزی جز همان ادّعای اعرف و اجلی بودن مفهوم وجود نیست و دلیل تازه‌ای بر بداهت مفهوم وجود بشمار نمی‌آید.

اضطراب و تشتت گفتار در سخنان سید حیدر کمالی در بداهت وجود بسیار به چشم می‌خورد، گاهی او سخن از وجود می‌کند و گاهی سخن از موجود بما هو موجود و گاهی نیز سخن از بداهت وجود مطلق می‌کند و ما می‌دانیم که هر سه این مفاهیم با یکدیگر اختلاف بسیار دارند، زیرا موجود و وجود مطلق که مقیّد به قید اطلاق است جزو مفاهیم بدیهی بشمار نمی‌آیند، زیرا موجود لفظی مشتق از وجود است و ادراک مشتق مستلزم ادراک مبدأ اشتقاق یعنی وجود است، بنابراین مفهومی بسیط نیست و وجود مطلق نیز مقیّد به قید اطلاق است و مرکب از وجود و مطلق می‌باشد، بنابراین مفهومی بسیط بشمار نمی‌رود تا بداهت آن اثبات گردد، بنابراین همان اشکالی به اسلوب بیانی ملاصدرا در اسفار در تشتت سخن و ترتیب مطالب دیده می‌شود در کلام و سخن سید حیدر کمالی نیز مشاهده می‌شود. سید کمال حیدری در مقدمه کتاب *نظریّة اصالةالوجود* اذعان نموده است که همه مطالب کتاب را که شاگردانش جمع‌آوری و تحت آن عنوان منتشر کرده‌اند را بادقت خوانده و آن کتاب دیدگاه‌های فلسفی او را بازتاب می‌دهند. [1]

قطب‌الدین شیرازی در کتاب *درةالتاج*[2] وجود را مفهومی بدیهی می‌داند که قابل‌تعریف نیست. او می‌گوید: «وجود تحدید او ممکن نیست، چه او بدیهی التصوّر است، و هیچ‌چیز اعرف از او نیست، تا تعریف وجود به آن چیز کنند و هر که بیان آن می‌کند خطا می‌کند: چه آن کس کی می‌گوید: حقیقت موجود آن است کی فاعل باشد یا منفعل. شیء را در تعریف نفس خویش گرفته باشد، چه در تعریف فاعل و منفعل موجود می‌باید گرفت با زیادت افادتی، و استفادتی و همچنین آن کس کی تعریف او به آن کرد کی اولین چیز است کی منقسم شود به حادث و قدیم، چه حادث

---

[1] کمال حیدری، *نظریة اصالة الوجود*، ج ۱، ص ۵.

[2] قطب الدین شیرازی، *درة التاج*، ص ٤٧٩-٤٨٠.

و قدیم را تعریف نتوان کرد الا به وجود مأخوذ با سبق عدم یا به الاسبق عدم و هرگاه کی تعریف او کنند لابد باشد کی در تعریف او و همچنین در تعریف شیئیّت فراگیرند الفاظی کی مرادف ایشان باشد چون الذی و ما چنانک گویند: الوجود هو الّذی (هو) کذا، أو هو ما ینقسم إلی کذا و شیئیّت اعم است از وجود، به اعتبار آنک معقول ممتنع، و ممکن معدوم، نیز یک شیءاند در عقل چه او را صورتی عقلی است، و او را وجودی نیست».

ملاصدرا در مفهوم وجود ادّعا کرده است که چون این معنی اعم اشیاء و اشد ظهوراً است بی‌نیاز تعریف است، اما باید دانست که وجود هم از نظر مفهوم و معنی و هم لفظ و هم دلالت بر مصادیق دارای ابهام ذاتی است و همان گونه که در کتاب *معضل بینهایت در فلسفه و ریاضیات* به اثبات رساندیم به‌کارگیری این مفاهیم مبهم در براهین عقلی برای اثبات امهات مسائل فلسفی یک نوع مغالطه ایهام است.

مفهوم متبادر به ذهن از این واژه معمولاً همان حقایق خارجی است که از آن به اعیان خارجیه نام می‌برند و استعمال آن در حقیقت وجود یا وجود صرف یا وجود مطلق خارج از عرف است و فلاسفه اصالت وجودی نمی‌توانند برای این واژه که در عرف استعمال خاصی دارد جعل اصطلاح نمایند. معمولاً ما با مفاهیمی چون معقولات اولیه مانند جسم و خط و اعراضی چون رنگ و حرارت و آتش به‌خوبی آشنا هستیم و آنها را بدون شک در معنی و مفهوم در محاورات و نیز براهین عقلی بکار می‌بندیم، اما لفظ وجود و مفهوم و کاربرد آن بدین‌گونه روشن و ظاهر نیست و به‌کاربردن لفظ موجود و موجودات نیز به معنی صرف وجود یا عین وجود کاربردی در علوم و فنون متعارف ندارد و اگر کسی به‌کارگیری آن مفهوم در معانی موردنظر ملاصدرا و تابعین او را بپذیرد، در آن صورت خلاف استعمال عرف از این واژه صورت‌گرفته و این استعمال در غیر «ما وضع له» مجاز خواهد بود و نه حقیقت.

معانی متعدّدی به لفظ وجود منسوب است که هر یک در محاورات از آنها بهره می‌گیریم، به‌عنوان‌مثال گاهی وجود را به معنی وجدان در مقابل فقدان و گاهی به معنی ادراک و یا رؤیت و گاهی به معنی کون و هستی و گاهی به معنی ثبوت و گاهی به معنی ظهور در مقابل پنهان و یا حضور در مقابل غیبت بکار می‌بریم و این طیف معانی متفاوت همگی در این لفظ بکار برده می‌شوند.

در مورد لفظ وجود نیز مشکلات فراوانی وجود دارد که به ابهام آن می‌افزاید، مانند اینکه آیا وجود معنی مصدری دارد یا اسم‌مصدری، لازم است یا متعدی، اگر لازم است چگونه اسم‌مفعول دارد، آیا به معنی ایجاد است و ایجاد به معنی صنع و به‌جاآوردن چیزی است یا به معنی هستی دادن و هست نمودن چیزی است، و آیا هستی دادن به چیزی به معنی آن است که هستی انضمام به اشیای خارجی می‌شود و آنان را ایجاد می‌کند و یا هستی دادن آنها بدین معنی است که وجود عین حقیقت و ذات اشیاء است و آیا وجود با جعل جاعل وجود بالتبع حاصل می‌گردد، و یا وجود عین ربط و نسبت چیزی به چیز دیگر است و یا وجود محمول بر اشیاء خارجی است، و یا هستی در همه اشیاء مشترک معنوی است یا موجودات هر یک وجود خاصه دارند که وجود اشتراک لفظی است؟ آیا بااین‌همه ابهام در لفظ و معنی و کاربرد آن می‌توان ادّعای ملاصدرا در بداهت مفهوم وجود را پذیرفت؟

همین ابهامی که در لفظ و معنی وجود است در مشتقات آن هم ملاحظه می‌شود، یعنی ابهام ذاتی آن به لوازم وجود نیز سرایت کرده است متفکّران عالم در معنی دقیق و بالمطابقه آنها دچار تردید شده‌اند. وقتی می‌گوییم جاعل فلان شیء را ایجاد کرد، یعنی از مشتقات وجود فعل ایجادکردن را درست می‌کنیم ابهام در آن دوچندان می‌شود که آیا منظور از ایجادکردن هست شدن چیزی است یا دادن و اعطای وجود به چیز است و یا منظور جعل است و یا منظور اظهار آن از دایره کمون است و یا ابداع

از عدم است و یا تجلّی ذاتی است یا تجلّی به فعل است؟ به عبارتی آیا دیگر اعطای وجود به ماهیّات چیزی غیر از جعل ماهیّات است که به جعل ماهیّات هست می‌شوند و نه اینکه امری به آنها اضافه و یا با آنها اتحاد پیدا کند؟

با این ابهامی که در لفظ و معنی و مشتقات وجود است چرا طرف‌داران اصالت وجود فلسفه خود را بر آن بنا ساخته و کاخ‌های رفیع بر آن برافراشته‌اند، درحالی‌که ماهیّات با مفاهیمی روشن می‌توانند با جعل جاعل تحقّق یابند و ما پس از جعل مفهوم هستی را از آنها انتزاع نماییم، در آن صورت به عقیده طرف‌داران اصالت ماهیّت حقیقت بالذات متعلق به ماهیّت مجعوله است و به عقیده ما وجود مقیّد و متشخص یعنی ماهیّت هستی یافته در یک حقیقت واحده متحقّق گردد و مفهوم کلی انتزاعی وجود مطلق از آن وجود مقیّد انتزاع گردد، در آن صورت منشأ آثار نه ماهیّت بما هی و نه وجود صرف بلکه وجود مقیّد خواهد بود.

نقد دیدگاه ملاصدرا در بداهت مفهوم وجود

بداهت مفهوم وجود مورد اتفاق همه فلاسفه نیست. هایدگر می‌نویسد: «ارسطو در عین همه وابستگی‌اش به موضع هستی‌شناختی افلاطون مسأله هستی را بر اساسی نهاد که از بن و بنیاد تازه و نو بود. البته او نیز این ارتباط‌های مقولی را از پرده ظلمت بیرون نیاورد. اگرچه این مسأله در هستی‌شناسی قرون‌وسطی از جهات گوناگون محل بحث واقع می‌شود، اما این هستی‌شناسی نیز به وضوحی بنیادین ره نمی‌یابد و سرانجام وقتی هگل هستی را به منزله امر بی‌واسطه نامتعیّن تعیین و تعریف می‌کند و سپس همین تعریف را در منطقش سنگ بنای همه توضیحات مقولی دیگرش قرار می‌دهد، راستای نگاهش همسو با سمت‌وسوی نگاه یونانیان می‌ماند، با این تفاوت که وی طرح ارسطویی وحدت هستی و تقابل آن با کثرت مقولات صادق بر چیزها را به دست نسیان می‌سپرد؛ بنابراین وقتی می‌گوییم هستی

کلّیّترین مفهوم است نه بدان معناست که روشن‌ترین مفهوم نیز هست و ازاین‌روی هر بحث دیگری در باره آن نا ضروری است، بل بدان معناست که این مفهوم تاریک‌ترین مفهوم است». [1]

در دلیل اول ملاصدرا که وجود را اعم اشیاء و به همین علّت فاقد جنس و فصل دانسته است این مناقشه وجود دارد که به کدام دلیل می‌توان وجود را اعم اشیاء دانست؟ آیا این ادّعای ملاصدرا نیازمند دلیل نیست و آیا زمانی که اعم دانستن وجود به اثبات نرسد می‌توانیم دلیل اول او را بپذیریم؟

مناقشه دوم به دلیل اول ملاصدرا این است که بنا به ادّعای ابن‌سینا و فیلسوفان اسلامی تعریف در صدد شناساندن ماهیّت شیء است و بر اساس مبنای ملاصدرا وجود غیر از ماهیّت است، بنابراین وجود از دایره تعاریف به‌صورت ذاتی خارج می‌گردد و نیازمند استدلال به اعم اشیاء بودن وجود برای مستغنی بودن آن از تعریف نیست.

مناقشه سوم به دلیل اول ملاصدرا این است که آیا وجود خارجی به معنای اسم‌مصدری اعم اشیاء است یا مفهوم وجود؟ درصورتی‌که در تعریف از چیزی ما با مفاهیم سروکار داریم نه با حقیقت خارجی وجود، بنابراین اگر وجود خارجی یا مصداق وجود بنا بر مبنای ملاصدرا امری مطلق و عام بلکه اعم اشیاء است مفهوم وجود چنین نیست و آن مفهوم را به‌گونه‌ای شناساند که از ماهیّت و دیگر مفاهیم متمایز گردد. ملخص کلام این که ملاصدرا در این استدلال بین مفهوم و مصداق آن مغالطه کرده است.

---

[1] هایدگر، *زمان و وجود*، ص ٦۳.

دلیل دوم ملاصدرا نیز مخدوش است، زیرا او بدیهی بودن وجود را پیش‌فرض دانسته است، درحالی‌که وجود خارجی در مصادیق آن امری بدیهی شمرده می‌شود، اما مفهوم وجود همچنان از نظر بسیاری از فلاسفه دارای ابهام است و به همین علّت است که از زمان سقراط تا هگل این موضوع مورد مناقشه بوده و هزاران اثر علمی درباره وجود و ابعاد آن به نگارش درآمده است و شاید بتوان ادّعا کرد که این مفهوم در ذات خود دارای ابهام است و تاکنون حقیقت آن بر کسی مکشوف نشده و یکی از معضلات فلسفه در طول قرون گذشته همین موضوع بوده است.

بحث روایی مفهوم وجود

ملامحمد صالح مازندرانی به‌کارگیری اسماء و صفات الهی را توقیفی می‌داند و به اعتراض می‌گوید: «آیا لفظ وجود و مشتقاتش در قرآن چرا به معنای هستی و مترادفاتش استعمال نشده، بلکه به معنای یافتن آمده و آیا در دعای عرفه چرا نفی موجودیّت از خداوند تعالی می‌کنند، آنجا که سید سجاد علیه‌السلام می‌گوید: أَنْتَ الَّذِی لَا تُحَدُّ فَتَکونَ مَحْدُوداً، وَ لَمْ تُمَثَّلْ فَتَکونَ مَوْجُودا، آیا در عهد امام سجاد علیه‌السلام معنای وجود موجود چه بوده که بدون قرینه نفی موجودیّت از واجب تعالی نماید، معلوم است که وجود در آن زمان به معنای تمثیل و تصویر و تجسیم و تشکیل شکل بوده که نفی موجودیّت را بر نفی تمثیل مترتب ساخته و یا به معنای تمثیل و تصوّر ذهنی است که همان وجدان ادراکی است، چنان‌که در دعای سحر یا موجود فی کل مکان به معنای وجدان و یا حضور در هر مکان است و ربطی به معنی هستی ندارد، چه رسد به عین حقیقت وجود، بلکه معنی ندارد تفسیر آن به کسی که دارای عین وجود در هر جا است و اما نفی موجودیّت وجدانی در دعای عرفه، پس

به ملاحظه احاطه ذهن است». [1] در پاسخ به ملا صالح مازندرانی باید گفت که این فراز از ادعیه امام سجاد علیه‌السلام در صحیفه سجادیه آمده است و نه دعای عرفه. [2] نکته دوم این که ما هم عقیده به توقیفی بودن اسماء و صفات داریم و با ملاصالح مازندرانی هم عقیده هستیم، اما با او در این عقیده مخالف هستیم که موجودیّت به اطلاق در این فراز از صحیفه سجادیه، یعنی «ولم تمثّل فتکون موجوداً»، آمده باشد، بلکه موجودیّت به قرینه «تمثّل» تخصیص خورده است، و معنی عبارت این می‌شود که تمثیل خداوند مستلزم موجودی است که متمثّل به اشیاء است و چون لازم محال است، ملزوم هم محال می‌شود.

صاحب کتاب *ریاض السالکین فی شرح صحیفة سید الساجدین* در تفسیر این فراز از صحیفه سجادیه می‌گوید که منظور از «فتکون موجوداً» همان «مدرکاً بالتمثیل من مثله اذا جعل له مثلاً» است، یعنی اگر مثلی برای او باشد او را همانند مثل خود قرار داده‌ایم، و محدود به حدود مثل کرده‌ایم و این بر حق‌تعالی محال است، زیرا مثلیّت یا تمام ذات است و یا به وجهی از جهات است، در صورت اول تعدد تحقّق نمی‌پذیرد و در صورت دوم مستلزم نفی وحدت در ذات حق‌تعالی می‌گردد.

صاحب *ریاض السالکین* [3] نیز همچون ملا صالح مازندرانی «موجوداً» را به معنای ادراک گرفته است که به عقیده ما این تکلف در استعمال لغت است، اما همو اشاره به تخصیص و تقیید موجودیّت به تمثیل کرده است، بنابراین موجودیّت در این فراز

---

[1] محمد صالح حائری مازندرانی، *ودائع الحکم*، ص ۳٦.

[2] *صحیفه سجادیه*، قم، دفتر نشر الهادی، ۱۳۷٦ش، ص ۲۱۳؛ کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی، *المصباح للکفعمی*، قم، دار الرضی، ۱٤۰٥هـ، ص ٦۷۳.

[3] کبیری مدنی شیرازی، سید علی خان بن احمد، *ریاض السالکین فی شرح صحیفة سید الساجدین*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱٤۰۹هـ، ج ٦، ص ۳۱۰.

بر خلاف ادّعای ملا صالح مازندرانی مطلق نیامده و به تمثیل تخصیص‌یافته است و قرینه آن نیز عبارت «لم تمثّل» است، با این تفسیر معنای عربی آن فراز چنین می‌شود که «انت الذی لا تحدّ فتکون محدوداً بالحد و لم تمثل فتکون موجوداً بالتمثّل».

واژه موجود برای خداوند در کلام منثور از امامان علیهم‌السلام استعمال متعدّدی شده است و البته تأویل این واژه به‌صرف وجود یا وجود مطلق یا حقیقت وجود صحیح نیست و نمی‌توان به‌کارگیری آن را در شأن خداوند شاهدی بر مدعای اصالت وجود دانست. در دعای سحری که در *مصباح المتهجد و سلاح المتعبد* وارد شده است چنین آمده است: «أُنَاجِیک یا مَوْجُودُ فِی کلِّ مَکانٍ لَعَلَّک تَسْمَعُ نِدَای».[۱]

ملامحمد صالح مازندرانی واژه موجود در این دعا را به معنی وجدان و یا حضور دانسته و گفته است که این موضوع ربطی به معنی هستی ندارد چه برسد به عین حقیقت وجود، بلکه معنی ندارد تفسیر آن به کسی که دارای عین وجود در هر جا است.[۲] مازندرانی در توجیه موجودیّت به وجدان یا حضور خود را تکلف انداخته و گمان کرده است که موجود بودن خداوند مستمسکی برای قائلان به اصالت وجود است و این در حالی است که چنین استفاده‌ای از مفهوم موجود در جهت اثبات صرف وجود یا عین حقیقت وجود نیازمند دلیل قوی است و اگر معنای آن وجدان باشد، یعنی ادراک، در آن صورت از مازندرانی می‌پرسیم که اگر انسان نباشد و ادراکی در عالم متصوّر نباشد آیا نمی‌توان گفت: یا موجود فی کل مکان؟ و به عقیده

---

[۱] طوسی، محمد بن الحسن، *مصباح المتهجد و سلاح المتعبد*، بیروت، مؤسّسة الفقه الشیعی، ۱٤۱۱هـ، ج ۱، ص ۱٦۳.

[۲] محمد صالح مازندرانی، *ودائع الحکم*، ص ۳٦.

ما حضور خداوند در هر مکانی عین همان موجود بودن او در هر مکانی است و در اینجا حضور و وجود به یک مفهوم می‌باشند.

در دعای پس از غسل عید اضحی چنین آمده است: «یا مَعْبُودُ یا مَوْجُودُ یا ظَاهِرُ یا بَاطِن»،[1] بنابراین استعمال موجود به‌طورکلی برای حق‌تعالی در کلمات امامان علیهم‌السلام کاربرد بسیاری دارد و نمی‌توان آنها را به جز معنی «بودن» حمل نمود، اما استعمال آنها بر صرف وجود و عین حقیقت هستی قابل‌تأمل است.

در دعای مجیر می‌خوانیم: «سُبْحَانَک یا مَعْبُودُ تَعَالَیتَ یا مَوْجُودُ أَجِرْنَا مِنَ النَّارِ یا مُجِیرُ» ،[2] و کفعمی در *المصباح*[3] موجود را جزو اسماءالله آورده است. همو در کتاب *المقام الاسنی فی تفسیر الاسماء الحسنی*[4] موجود را جزو اسماءالله آورده است.

پاسخ امام رضا علیه‌السلام به سؤال از توحید چنین است: «لَمْ یزَلِ اللَّهُ مَوْجُوداً ثُمَّ کوَّنَ مَا أَرَادَ لَا رَادَّ لِقَضَائِه»، یعنی: «لایزال خداوند موجود بوده سپس آنچه را اراده

---

[1] ابن طاووس، علی بن موسی، *اقبال الاعمال*، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱٤۰۹هـ، ج ۱، ص ٤۳٦.

[2] کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی، *البلد الأمین و الدرع الحصین*، بیروت، مؤسّسة الأعلمی للمطبوعات، ۱٤۱۸هـ، ص: ۳٦۲

[3] کفعمی، *المصباح*، ص ۳۵۸.

[4] کفعمی، *المقام الاسنی فی تفسیر الاسماء الحسنی*، تصحیح کریم فارس حسون، قم مؤسّسه قائم آل محمد علیه السلام، ۱۳۷۱هـ، ص ۹٦.

کرده به وجود آورده و چیزی مانع از قضای او نیست».[۱] در *نهج البلاغه* نیز چنین آمده است: «كائِنٌ لَا عَنْ حَدَثٍ مَوْجُودٌ لَا عَنْ عَدَمٍ مَعَ كلِّ شَیءٍ لَا بِمُقَارَنَة».[۲]

تعریف واقعیّت در بحث اصالت وجود یا ماهیّت

در مبحث اصالت وجود وقتی سخن از عالم واقع می‌شود منظور حقیقت عینی در خارج است و به همین علّت در اینجا حقیقت عینی و عالم واقع به‌صورت مترادف بکار برده می‌شوند و گاهی ممکن است واژه حقیقت در مقابل مجاز باشد که یقیناً این موضوع به اهل لغت برمی‌گردد و فیلسوف با حقیقت در مقابل مجاز کاری ندارد. اگر گفته شود که لفظ وجود در معنی «بودن» حقیقت است، منظور این است که لفظ در معنای حقیقی خود بکار برده شده و مجازی نیست، بنابراین حقیقت در مقابل مجاز از محل بحث اصالت وجود یا ماهیّت خارج است و اهل لغت باید درباره آن قضاوت کنند. گاهی نیز می‌گوییم که جسم ماده‌ای سخت است و این یک حقیقت است، منظور ما از این حقیقت این است که آن گزاره یعنی جسم ماده‌ای سخت است با واقع و نفس‌الامر مطابقت دارد، بنابراین منظور از حقیقت در اینجا مطابقت علوم ما با واقع است و در مقابل این حقیقت علوم غیرواقعی و کاذب قرار دارند، مانند سحر و جادو و مانند آنها که مطابق با واقع نیستند. این نوع حقیقت نیز که به صدق و کذب قضایا برمی‌گردد محل نزاع ما در بحث اصالت وجود نیست.

گاهی فلاسفه از واژه حقیقت برای ماهیّت استفاده می‌کنند، به‌عنوان‌مثال ابن‌سینا در الهیات شفا می‌گوید: برای هر چیزی حقیقتی خاص آن است که ماهیّتش

---

[۱] احمد بن علی طبرسی، *الاحتجاج*، تصحیح محمدباقر خرسان، مشهد، نشر مرتضی، ۱٤۰۳هـ، ج ۲، ص ٤٤۹.

[۲] ابن أبی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله، *شرح نهج البلاغة*، قم، مکتبة آیة الله المرعشی النجفی، ۱٤۰٤هـ، ج ۱، ص ۷۸.

می‌باشد و دانسته است که هر حقیقت خاص هر چیزی غیر از وجود آن است که مرادف با اثبات است.[۱] منظور از حقیقت در این سخن ابن‌سینا ذاتیّات شیء است که قوام شیء به آنها است. وقتی گفته می‌شود که وجود خارج از حقیقت ماهیّت است، منظور این است که وجود از ذاتیّات ماهیّت نیست و معنی مضاف به آن در ذهن یا خارج است، بنابراین منظور از حقیقت در این مبحث نیز این معنی نیست.

خلاصه آنکه مراد از حقیقت در اینجا حقیقت خارجی و عینیت آن در عالم اعیان است.

اگر ما به عالم واقع و آنچه که در خارج از ذهن ما تحقّق دارد اعتقاد نداشته و همه چیز را وهم و پندار بدانیم و یا به‌طورکلی منکر هر حقیقتی همچون سوفسطائیان گردیم در آن صورت جای بحثی از اصالت وجود یا ماهیّت نیست، زیرا مدعای ما آن است که شیء متحقّق در خارج وجود است یا ماهیّت؟ و اگر اعتقادی به عالم واقع نداشته باشیم سایر مباحث فلسفی نیز چون اثبات ذات باری‌تعالی، علیت و معلولیت و طبیعیات و جواهر و اعراض و مانند آنها بی‌معنی خواهد بود و نیازی به اثبات یا ردّ آنها نیست.

منظور از واقعیّت یا عالم واقع در مبحث اصالت وجود واقعیّت به معنی اخص آن است که شامل ثبوت خارجی و تحقّق عینی می‌گردد و مراد از آن عالم نفس‌الامری که شامل واقعیّت به معنی عام باشد نیست. برخی گزاره‌ها می‌توانند در عالم نفس‌الامر یا عقل فعال مطابقت با واقع داشته باشند، اما در خارج از ذهن عینیت و تحقّق خارجی نداشته باشند، مانند اعدام و ممتنعات مثل اجتماع نقیضین.

---

[۱] ابن سینا، *الهیات الشفاء*، تحقیق حسن زاده آملی، دفتر تبلیغات قم، ۱۳۷۶ش، ص ٤٢٠.

وقتی می‌گوییم در اصالت وجود یا ماهیّت باید به عالم واقع اعتقاد داشته باشیم منظور این نیست که حقایق را آن‌گونه که هستند بشناسیم و از خصوصیات و ویژگی‌ها و روابط بین آنها آگاه باشیم، بلکه حقیقتی عینی در خارج را فی‌الجمله یا به‌اجمال بدانیم که واقعیّت دارد، هرچند از کم‌وکیف و ماهیّت آن اطلاع دقیقی نداشته باشیم. به‌عنوان‌مثال در عالم واقع چیزی را از راه دور می‌بینیم، ولی دقیقاً نمی دانیم که آن چیز انسان است یا یک درخت، بنابراین فی‌الجمله می‌دانیم که یک حقیقت عینی در مقابل ما قرار گرفته و همه آن چیز وهم و پندار نیست. این نوع شناخت از حقیقت خارجی با دلیل و برهان امکان‌پذیر نیست، زیرا پیش از استدلال بر واقعیّت داشتن امری باید وجود انسان متفکّر، حقیقت‌داشتن استدلال و برهان و مفاهیمی که در آن استدلال بکار گرفته می‌شوند همگی وجود داشته باشند تا باتکیه‌بر این حقایق بتوانیم حقیقت امری را اثبات یا نفی کنیم؛ بنابراین در این کتاب و دیگر مسائل فلسفی فرض بر این است که حقیقتی و لو به‌اجمال وجود دارد و این حقیقت را به بداهت عقلی بپذیریم.

نکته دیگر در قبول اصل واقعیّت در مبحث اصالت وجود به‌عنوان یک امر بدیهی آن است که حقایق خارجی متکثر هستند و هر یک از آنها دارای آثار خاص خود می‌باشند که برخی دارای آن آثار و برخی دیگر فاقد آنها هستند. قائلین به اصالت وجود ازاین‌جهت تکثر اشیاء را امری بدیهی و از لوازم اعتقاد به واقعیّت اشیاء می‌دانند که اگر در خارج تنها و تنها یک حقیقت وجود داشته باشد در آن صورت سخن‌گفتن از اصالت وجود یا ماهیّت و یا هر چیز دیگری بی‌معنی خواهد بود و یکی از معیارهای اصالت شیء وجود آثار خارجی آن است و ازآن‌جهت اصالت را با وجود می‌دانند که وجود بر خلاف ماهیّت منشأ آثار خارجی است و البته طرف‌داران اصالت ماهیّت نیز باید وجود چنین آثاری متکثره اعتقاد داشته باشند تا بگویند که ماهیّت

منشأ آثار خارجی است و نه وجود. این فلاسفه وجود آثار متکثر و حقایق متکثر را جزو وجدانیات و فطریات دانسته و آن را بی‌نیاز از دلیل می‌دانند، زیرا به عقیده اینان بالفطره تصدیق می‌کنیم که در خارج از ذهن اختلاف آثار وجود دارد.

تأمّلی بر بداهت آثار خارجی وجود یا ماهیّت

به نظر می‌رسد بدیهی دانستن آثار خارجی وجود و یا ماهیّت و الزام به اینکه چنین مواردی نیز نیازمند برهان نیست الزام بما لا ملزم است. ایرادی که به سخن پیروان اصالت وجود وارد می‌شود که نه وجود و نه آثار خارجی آن هیچ‌کدام جزو بدیهیّات بشمار نمی‌آیند. به‌عنوان شاهد مثال به دیدگاه‌های ابن عربی اشاره می‌کنیم که چگونه او وجود حق را تنها موجود اصیل می‌دانست و همه موجودات عالم را توهّمی همچون سرابی در سراب و خیالی در خیال می‌پنداشت، و می‌گفت که همه آثار موجودات چیزی جز وجود حضرت حق نیست و البته او همچون ملاصدرا اعتقاد نداشت که موجودات وجود بالغیر و ربطی به واجب‌الوجود دارند، بلکه او منکر هر حقیقتی جز ذات حق‌تعالی بود و به عقیده او تکثر موجودات توهّمی بیش نیست؛ بنابراین ادّعای بدیهی بودن آثار وجود بر اساس اصالت وجود و آثار ماهیّت بنا بر اصالت ماهیّت در خارج از ذهن امری بدیهی نیست که پیروان ملاصدرا ادّعا کرده‌اند. ابن عربی در فصّ یوسفی در *فصوص الحکم* چنین می‌گوید: «پس نور منبع نوری است ممتد از سایه که آن عین آبگینه است، یا سایه‌ای است نورانی از برای صفای آبگینه، و همچنین هر کس که متحقّق باشد به حق، ظاهر شود صورت حق در او بیشتر از آنچه ظاهر شود در غیر او».[۱]

---

[۱] برای موضوع وحدت وجود از نظر ابن عربی مراجعه شود به کتاب *درآمدی بر آیین تصوف*، نوشته تیتوس بورکهارت، ترجمه یعقوب آژند، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۸۸ش، ص ۹۳-۹۰.

نکته دیگری که در این مبحث باید دانست آن است که این واقعیات متکثره - چه اصالت با وجود باشد یا ماهیّت - انعکاسی در اذهان ما دارند و این انعکاس به‌صورت علم حصولی یا ادراکات ما ظهور پیدا می‌کنند. معمولاً ما این ادراکات از واقعیّت‌های خارجی را به دو مفهوم متفاوت وجود و ماهیّت تحلیل ذهنی می‌کنیم، بدین معنی که می‌فهمیم آن واقعیات متکثره وجود دارند و اینکه آنها دارای ماهیّات متفاوت و متمایز از یکدیگر هستند. به‌عنوان‌مثال وقتی انسان یا درخت را مشاهده می‌کنیم در ذهن ما یکی هستی و وجود آنها را درک می‌کنیم و دیگر که دارای ویژگی‌های خاصی هستند که به یکی درخت و به دیگری انسان می‌گوییم، یعنی تحلیل ذهنی آن وقایع به دو مفهوم اساسی وجود و ماهیّت انجام می‌پذیرد. مفهوم وجود را به همه واقعیّت‌های خارجی با همه تمایزات و اختلافات آنها در ماهیّت صادق می‌دانیم، اما ماهیّات را تنها به مصادیق خاص آنها چون انسان تنها و یا درخت تنها صادق می‌دانیم، بنابراین تحلیل ذهنی مفهوم وجود بر همه وقایع به اشتراک معنوی صادق است و ماهیّات تنها بر مصادیق خاص خود صادق هستند و نمی‌توان مفهوم درخت را بر انسان و یا بالعکس صادق دانست.

پیروان اصالت وجود این تحلیل ذهنی وجود و ماهیّت را نیز امری فطری و بدیهی می‌دانند که استدلالی بر اثبات آن وجود ندارد و تمام سخنان ما در این باب تنها برای روشن‌شدن ذهن با این کارکرد ذهنی در تحلیل مفاهیم است، بنابراین حیثیّت وجود با حیثیّت ماهیّت در ذهن متفاوت است که حیثیّت وجود مابه‌الاشتراک و حیثیّت ماهیّت مابه‌الامتیاز است و این دو حیثیّت در تحلیل ذهنی با یکدیگر متفاوت هستند. در قضایای حقیقی چون انسان موجود است و درخت موجود است ما به دو واقعیّت در تحلیل ذهنی روبرو هستیم که وجه اشتراک این دو قضیّه حمل مفهوم مشترک وجود به دو امر متمایز با یکدیگر یعنی انسان و درخت است.

صرف حقیقت وجود

صرف وجود یکی از اصطلاحاتی است که فلاسفه و حتی ادبای پیش از ملاصدرا نیز در سخنان خود آن را بکار می‌بردند و گاهی به آن معنای دینی می‌دادند و آن را حقیقت محمدیه و سرمنشأ هستی پس از ذات باری‌تعالی می‌دانستند و شیخ اجل سعدی شیرازی در این باره در *بوستان* چنین می‌سراید:

خدایت ثنا گفت و تبجیل کرد　　زمین بوس قدر تو جبریل کرد
بلند آسمان پیش قَدْرَت خجل　　تو مخلوق و آدم هنوز آب و گل
تو اصل وجود آمدی از نخست　　دگر هرچه موجود شد فرع توست

فلاسفه می‌گویند: صرف هر حقیقت آن است که از هر چه مقابل آن حقیقت است خالی باشد. به‌عنوان‌مثال صرف بیاض بیاضی بود که از فقد و نداشتن بیاض خالی و معرّی باشد، و به هیچ نحوی از انحا به عدم بیاض متّصف نباشد. پس صرف حقیقت بیاض بیاضی است که جمیع مراتب سواد را فاقد باشد و همه اشکال بیاض را ازآن‌جهت که بیاض است واجد باشد، و در صرف بیاض حدی از حدود بیاض را نمی نتوان اعتبار کرد، زیرا اگر محدود به حدّی از حدود بیاض باشد، بالاتر از آن حدّ مقامی دیگر متصوّر شود، و آن حقیقت در درجه و حدی که دارد آن مقام را دارا نباشد، پس صرف بیاض فقدان مقام مذکور را واجد خواهد بود، و ازآنجاکه آن مقام هم از مقامات حقیقت بیاض است، لازم می‌آید که درجه‌ای از درجات مقابل خود را واجد باشد، و مرتبه‌ای از مراتب خود را به آن جهت که آن حقیقت باشد فاقد است، پس صرف حقیقت بیاض نیست، درحالی‌که فرض شد که صرف حقیقت بیاض باشد. فلاسفه پس از بیان این مقدمه به موضوع صرف حقیقت وجود می‌پردازند و از آن حقیقت واجب‌الوجود را به اثبات می‌رسانند. به عقیده آنان صرف حقیقت وجود وجودی است که از جمیع جهات عدمی و همه حیثیات ماهوی و مفهومی در مرتبه

ذات خود خالی و مبرّا باشد، و اگر چنین باشد جمیع انحا وجود را به نحو بساطت ازآن‌جهت که وجود است واجد خواهد بود، زیرا اگر به نحو ترکیب واجد باشد محدود می‌شود، و محدودیت مخالف صرافت است و همچنین صرف وجوب از جمیع جهات امکان و امتناع و صرف علم از جمله جهات جهل و صرف قدرت از همه جهات عجز و صرف حیات از همه جهات موت خالی باشد، و جمیع جهات وجوب و یا علم و یا قدرت و یا حیات را واجد می‌باشد.[۱]

پس از این تعریف می‌گویند که در ذات واجب‌الوجود بالذات جهتی از جهات امکان، و وجهی از وجوه ماهیّت، و حیثیّتی از حیثیات عدم و امتناع متحقّق نباشد و حتی تصوّر آن نیز مستلزم محال است، پس جمیع جهات ذات مقدّسش جهتی واحد دارد و همه حیثیات او یک حیثیّت و آن جهت و حیثیّت وجوب وجود و تأکّد وجود است، به‌نحوی‌که تأکّدی در وجود بالاتر از او متصوّر نباشد.[۲]

به عقیده ما تعریف صرف وجود و نفی حیثیات امکانی از آن اثبات آن مفهوم در ذهن است و نمی‌توان از تعریف بر اساس معرفت‌شناختی به هستی‌شناسی رهنمون گردید. تمام توصیفاتی که برای صرف بیاض بیان شد نمی‌تواند دلیلی بر اثبات وجود صرف بیاض در خارج از ذهن باشد. اگر گفته شود که مفهوم صرافت وجود در ذهن تحقّق دارد، و بر اساس تطابق ادراک با منشأ اثر خارجی باید برای صرافت وجود ما به‌ازای خارجی باشد و آن همان واجب‌الوجود بالذات است که تطابق کامل با صرف وجود دارد. در پاسخ می‌گوییم که مفهوم وجود از موجود خارجی انتزاع شده و همین امر برای تصوّر صرف وجود کافی است، زیرا ذهن می‌تواند با قوه تخیّل خود حیثیات امکانی و محدودیت‌های وجودی را از آن وجود ذهنی منتزع از خارج نفی نماید و

---

[۱] زنوزی، *بدایع الحکم*، ص ۱۱.

[۲] مصدر پیشین، ص ١٤.

مفهومی به نام صرف وجود بسازد به‌گونه‌ای که ما به‌ازای خارجی نداشته باشد. قوای حسی انسان با تماس با خارج از ذهن مادّه خامی به نام تصوّرات را دریافت می‌کند و ذهن برای درک آنها مفاهیمی را می‌آفریند و با این دست‌کاری در مفاهیم است که شناختی از بیرون حاصل می‌گردد، اما به عقیده ما این شناخت تقریبی و دست‌کاری شده است و تطابق کامل با حقیقت خارجی ندارد و به همین علّت شناخت ما از حقایق خارجی به طور مرتب تصحیح و اصلاح می‌گردد و تصوّرات باطل خود را در تبیین حقایق هستی به کناری می‌نهیم. البته منظور ما نفی علم یقینی از برخی یافته‌های بشری نیست، بلکه انسان در هر مرحله از شناخت به قطع و یقینی دست می‌یابد که آن را مطابق با واقع می‌پندارد، اما حقیقت‌دانش بشری چنین نیست و سیر تکاملی خود را با حذف تصوّرات خطا می‌پیماید، بنابراین استدلال مذکور را نمی‌توان برهانی برای اثبات خداوند متعال برشمرد و باید به براهین دیگر برای اثبات خالق متوسل شد.

تعریف ماهیّت و احکام آن

ماهیّت[1] یکی از مهم‌ترین مفاهیم بنیادی فلسفه یونان و سپس فلسفه اسلامی است که بسیاری از اندیشمندان درباره تعریف آن و نسبت آن با وجود یا هستی مطالب بسیاری نگاشته‌اند و همچنان این موضوع در فلسفه اسلامی مورد بحث و مناقشه است. بیشتر فلاسفه اسلامی تا میرداماد (د. ۱۰٤۹ هـ) چه در مباحث منطقی و چه فلسفی بر مشرب اصالت ماهیّت بودند تا اینکه ملاصدرا (د. ۱۰۵۰هـ) با ارائه بحث اصالت وجود ماهیّت فلسفه را متحول نمود و آن مبحث را علاوه بر الهیات به کیهان‌شناختی و معرفت‌شناختی گسترش داد.

---

۱ Essence ،quiddity.

تعریف لغوی و اصطلاحی ماهیّت

تهانوی به اختلاف تعریف ماهیّت نزد منطقیون و متکلمین و فلاسفه چنین اشاره کرده است: «ماهیّت نزد منطقیون به آن جواب در سؤال از چیستی شیء گفته می‌شود، یعنی «ما یقال فی جواب ما هو» و در نزد متکلمین و حکما به معنی «ما به الشیء هو» یعنی آنچه که شیء به‌واسطه آن شیء شده است، یعنی از نظر گروه دوم ماهیّت شیء عین حقیقت آن است و بین این دو تعریف عموم و خصوص من وجه است، بدین معنی که تعریف اول در جنس در مقایسه با نوع صادق است، اما با تعریف دوم ناسازگار است و ماهیّات جزئیه مانند شخص در تعریف دوم قابل صدق است، اما تعریف اول آن را شامل نمی‌گردد و وجه اشتراک آن دو تعریف در ماهیّت نوعیه است و ماهیّت به معنی دوم چیزی جز نفس شیء و حقیقت آن نیست. اگر ماهیّت قطع‌نظر از اعتبار عقلی دارای ثبوت و تحقّق در خارج باشد در آن صورت ماهیّت حقیقیه یا ثابت در نفس‌الامر دانسته می‌شود و اگر ماهیّت را بدون فرض تحقّق و ثبوت در خارج لحاظ کنیم در آن صورت ماهیّت اعتباری است، یعنی فقط به اعتبار عقل ماهیّت است و واضع می‌تواند برای هر یک از این انواع ماهیّت اسمی را وضع کند. ماهیّت و حقیقت و ذات به‌صورت مترادف یکدیگر مورداستفاده قرار می‌گیرند، بدین معنی که اگر ماهیّت را چه به‌صورت کلی و چه جزئی به اعتبار وجود لحاظ کنیم به آن ذات و حقیقت می‌گویند و به اعتبار جزئی به آن هویّت نام می‌نهند».[1]

---

[1] تهانوی، محمد بن علی، *موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، تحقیق علی دحروج، بیروت، مکتبة لبنان ناشرون، ۱۹۹٦م، ج ۲، ص ٤۲۳-٤۲٤.

عبد الرؤوف مناوی در کتاب *التوقیف علی مهمات التعاریف*[1] درباره ماهیّت چنین گفته است: «ماهیّت چیزی آن چیزی است شیء به همان شناخته می‌شود و ازاین‌جهت نه موجود و نه معدوم و نه کلی و نه جزئی و نه خاص و نه عام است».
مناوی[2] در جایی دیگر در تعریف معانی می‌گوید: «معانی همان صور ذهنی هستند که به‌ازای آنها الفاظی وضع شده‌اند، و صورتی که از لفظ در عقل قصد می‌گردد معنی نامیده می‌شود و به حصول معانی الفاظ در عقل مفهوم گفته می‌شود و معانی ازآن‌جهت که در جواب آن چیست گفته می‌شود ماهیّت نامیده می‌شود و از جهت ثبوت معانی در خارج حقیقت و از جهت امتیاز آن معانی از یکدیگر در اعیان هویّت گفته می‌شود».
شریف جرجانی در کتاب *التعریفات*[3] ماهیّت را چنین تعریف کرده است: «ماهیّت چیزی به معنی آن است که شیء به آن شیء می‌شود، یعنی: ما به الشیء هو هو، نه موجود است و نه معدوم و نه کلی و نه جزئی و نه خاص و نه عام و می‌گویند: منسوب به «ما» سؤالی است و اصل آن «مائیه» بوده و همزه به هاء تبدیل شده تا با مصدر آن از لفظ «ما» مشتبه نگردد و مشهور آن است که منظور از ماهیّت منسوب به «ما هو» است که دو کلمه به یک کلمه تبدیل شده است. ماهیّت غالباً به امر متعقل اطلاق می‌شود، مانند متعقل از انسان و آن حیوان ناطق قطع‌نظر از وجود و عدم آن است و امر متعقل ازآن‌جهت که در جواب «آن چیست؟» گفته می‌شود ماهیّت نام دارد و از

---

[1] عبدالرؤوف مناوی، *التوقیف علی مهمات التعاریف*، قاهره، عالم الکتب، ۱٤۱۰هـ/۱۹۹۰م، ص ۲۹٤.

[2] مصدر پیشین، ص ۳۰۹؛ زبیدی، مرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، کویت، دار الهدایة، ۱٤۲۲هـ، ۲۰۰۱م، ج ۳۹، ص ۱۲۳.

[3] جرجانی، علی به محمد، *کتاب التعریفات*، ص ۸٤.

جهت ثبوت آن در خارج حقیقت و از جهت امتیاز از غیر هویّت گفته می‌شود و ازآن‌جهت که لوازمی دارد ذات و از جهتی که از لفظ استنباط می‌شود مدلول و از جهت اینکه محل حوادث است جوهر نامیده می‌شود».

تعریف ابن‌سینا از ماهیّت

همان گونه که در تعریف وجود میان فلاسفه اختلاف است در تعریف ماهیّت نیز اقوال مختلفی وجود دارد. از نظر ابن‌سینا ماهیّت «ما به الشیء هو ما هو» تعریف شده است، یعنی هر شیء ماهیّتی دارد که به‌واسطه آن همان چیزی است که هست و آن ماهیّت همان حقیقت بلکه ذات آن شیء است.[۱].

ابن‌سینا در کتاب *النجاة* می‌گوید که ماهیّت در جواب چیستی از اشیاء «ما هو» گفته می‌شود و چیستی اشیاء شامل همه ذاتیّات شیء می‌شود، مثلاً وقتی می‌گوییم: زید چیست؟ این پرسشی از همه ماهیّت مختص به زید است و جواب آن این است که زید انسان است، بنابراین انسان جامع همه حقایق مشترک بین افراد مختلفی چون زید و بکر و عمرو است و وقتی می‌پرسیم: حیوان چیست؟ پاسخ سؤال حقیقت مشترک میان حقایق مختلفی چون انسان، اسب و دیگر حیوانات است.[۲]

ماهیّت به ماهیّت نوعیه و جنسیه و اعتباریه نیز تقسیم می‌شود. ابن‌سینا در *الهیات شفاء* می‌گوید: «انه من البین ان لکل شیء حقیقة خاصة هی ماهیّته، و معلوم انّ حقیقة کل شیء الخاصة به غیر الوجود الذی یرادف الإثبات»،[۳] یعنی: از جمله امور

---

[۱] ابن سینا، حسین بن عبدالله، *شفا* (منطق، الهیات، طبیعیات)، تحقیق سعید زاید و غیره، قم، کتابخانه آیت الله المرعشی النجفی، ١٤٠٤هـ منطق، ج ۱، مدخل، ص ۲۸.

[۲] ابن سینا، *کتاب النجاة*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ش، ص ۱۲-۱۳.

[۳] ابن سینا، الهیات الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، دفتر تبلیغات قم، ١٣٧٦ش، ص ٤٢٠.

بدیهی این است که هر چیزی دارای حقیقت مخصوص به خود است که همان ماهیّت آن است و روشن است که حقیقت مخصوص به هر چیز غیر از وجود آن است که مترادف با اثبات می‌باشد. منظور این سینا از وجود اثباتی وجودی است که عقل از وجود حقیقی در ذهن انتزاع می‌کند، بنابراین وجود اثباتی در مقابل وجود حقیقی قرار دارد. فلاسفه اسلامی ماهیّت را از معقولات ثانیه فلسفی دانسته‌اند، زیرا ماهیّت از مفاهیمی است که اتصاف به آن در خارج و عروض آن در ذهن است.

به عقیده ابن‌سینا ماهیّت به معنای «ما به الشیء هو هو» در مجرّدات عین صورت[١] و در مرکبات صورت مقارن با مادّه آنها است.[٢]به تعبیر وی منظور از ماهیّت انسان انسانیت آن بدون لحوق هیچ لاحق و عارضی حتی عرض لازم است، بنا بر تعریف ابن‌سینا، ماهیّت جامع همه ذاتیّات شیء شامل جنس و فصل است که آن را از سایر انواع دیگر ممتاز می‌سازد. تعریفی که فلاسفه از ماهیّت به‌عنوان «ما یقال فی جواب ما هو» ارائه کرده‌اند عین ماهیّت به تعبیر ابن‌سینا نیست، بلکه قولی دالّ بر ماهیّت است.[٣] «ما یقال فی جواب ما هو» به این معنی است: «آنچه که در پاسخ آن چیست گفته می‌شود»، یعنی پاسخ ما به انسان چیست؟ مفهومی است که دلالت بر ماهیّت انسان دارد و نه اینکه خود ماهیّت شیء باشد، زیرا ماهیّت به تعبیر ابن‌سینا حقیقت

---

[١] ابن سینا، حسین بن عبدالله، *شفا* (منطق، الهیات، طبیعیات)، تحقیق سعید زاید و غیره، قم، کتابخانه آیت الله المرعشی النجفی، ١٤٠٤هـ، طبیعیات، ج ١، سماع طبیعی، ص ٣٤.

[٢] مصدر پیشین، الهیات، ص ٣١ و ٢٤٥.

[٣] برای شناخت بیشتر نسبت به فرق دو تعریف ماهیّت مراجعه شود به: مقاله فاطمه شهیدی، "نسبت دو معنای ماهیّت ما به الشیء هو هو و ما یقال فی جواب ما هو در فلسفه ابن سینا"، *مشکوة النور*، سال ١٦، پاییز و زمستان ١٣٩١، ص ١-١٥.

و ذات شیء است و پاسخ ما به چیستی شیء از جنس مفاهیم است و نه حقیقت و ذات.

پاسخ ما به چیستی شیء همان «حد تام» یا تعریف به جنس یا ذاتی مشترک و فصل یا ذاتی خاص است که از ذاتیّات شیء بشمار می‌آیند؛ بنابراین ماهیّت به معنای «ما به الشیء هو هو» به معنای ذات و حقیقت شیء و «ما یقال فی جواب ما هو» مفهوم مطابق با آن ذات است که از جنس مفاهیم است و همه فلاسفه مفاهیم را اعتباری و غیراصیل می‌دانند، بنابراین محل نزاع در اصالت وجود مفهوم اول یعنی «ما به الشیء هو هو» است و نه مفهوم دوم که از نظر همه فلاسفه اعتباری شناخته شده است. در تعریف به ذاتیّات شیء گفتیم که از نظر ابن‌سینا و دیگر فلاسفه شناخت ذاتیّات شیء بسیار دشوار بوده و انسان توانایی شناخت حقایق اشیاء که شامل ذاتیّات آن می‌شود را ندارد.

تعریف سه‌گانه ملاصدرا از ماهیّت

ملاصدرا سه تعریف متفاوت از ماهیّت ارائه کرده است.

ماهیّت به معنی اخص

آنچه که در پاسخ به سؤال از چیستی داده می‌شود ماهیّت به معنی اخص است، یعنی «ما یقال فی جواب ما هو». ازاین‌جهت ماهیّت بما هی هی لحاظ شده است که نسبت به وجود و عدم لا اقتضا است. ماهیّت به معنی اخص آن یعنی ماهیّت بما هی هی در ذاتش نه اقتضای وجود دارد و نه عدم، زیرا وجود و عدم خارج از مفهوم ماهیّت بما هی است، بنابراین می‌تواند موجود باشد و می‌تواند معدوم باشد و درهرحال ماهیّت بر حسب ذات نسبت به وجود و عدم متساوی الطرفین و یا لا اقتضا است، اما همین ماهیّت نسبت به ذاتیّات خود لا اقتضا نیست و ذاتاً آن ذاتیّات بر ماهیّت صادق می‌باشند، مانند اینکه می‌گوییم: انسان جوهر است یا جسم است یا

حیوان است و مانند آنها، زیرا جوهریت و جسمیت و حیوانیت در ذات انسان ملحوظ است، اما مفاهیمی چون وجود و عدم در ماهیّت انسان ملحوظ نیست و اگر علّت برای وجود انسان باشد انسان موجود می‌شود وگرنه معدوم است.

گاهی محمول از جمله ذاتیّات موضوع است که در آن صورت حمل نقیض ذاتی بر محمول محال است، مانند اینکه گفته شود انسان لا جسم است، زیرا جسمانیت از ذاتیّات انسان بشمار می‌آید، اما گاهی محمول خارج از ذات موضوع است، مانند اینکه می‌گوییم: جسم ابیض است، در این صورت نقیض آن یعنی لا ابیض بر جسم نیز صادق است. وجود و عدم نیز خارج از ذات ماهیّت هستند، زیرا اگر وجود از ذاتیّات ماهیّت بشمار می‌آمد محال بود که وجود از آن سلب گردد و بدین اعتبار آن ماهیّت واجب‌الوجود می‌گردید و اگر عدم نیز از ذاتیّات ماهیّت می‌بود هرگز ماهیّت تحقّق نمی‌پذیرفت و ذاتاً ممتنع الوجود می‌بود.

بنابراین، نه وجود و نه عدم از مقوّمات ذات ماهیّت بشمار نمی‌آیند، بلکه ماهیّت نسبت به وجود و عدم لا اقتضا است، یعنی ماهیّت من حیث هی لیست الا هی.

سید کمال حیدری[1] در تعریف ماهیّت به معنی اخص گفته است: «ماهیّت به معنی اخص مصدر جعلی انتزاعی است»، اشکالی که به عقیده ما به این توصیف بر می‌گردد این است که ماهیّت به این معنی مصدر نیست و حیدری این مفهوم را در قیاس با معنی وجود مصدری که اعتباری و مصدری است بیان داشته است، به‌عنوان‌مثال انسان به‌عنوان ماهیّت به معنی اخص معنای مصدری ندارد.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است: آیا اینکه ماهیّت بما هی هی یا معنی اخص ماهیّت به امور متقابل چون وحدت یا کثرت، جزئی یا کلی، علیت یا معلولیت

---

[1] سید کمال حیدری، *نظریة اصالة الوجود*، ص ١٩١.

و مانند آنها متصف می‌گردد امری بدیهی است که اثبات آن نیازمند دلیل نمی‌باشد و یا باید دلیل آورد؟ پاسخ آن است که ماهیّت بما هی هی این گونه تعریف شده است که ذاتاً نسبت به هیچ‌چیزی اعم از مفاهیم کلی فلسفی و لوازم ماهیّت چون فردیت برای عدد سه و زوجیت برای عدد چهار اقتضایی ندارد، بنابراین تعریف ماهیّت به معنی اخص گویای این حقیقت است که به ذاته نسبت به هر چیزی لا اقتضا است و همین تعریف برای پاسخ به سؤال مذکور کافی است و اگر فیلسوفی دلیلی می‌آورد که ماهیّت بما هی هی ذاتاً اقتضای جزئیت و یا کلّیّت و یا وجود و یا عدم ندارد تنها از جهت توضیح و رفع ابهام از تعریف مذکور است. وقتی در تعریف ماهیّت به معنی اخص گفته می‌شود که ماهیّت بما هی هی نه واحد است و نه کثیر و نه کلی است و نه جزئی و مانند آنها در حقیقت با این احکام حمل آن مفاهیم را به‌حسب حمل اولی از ماهیّت سلب کرده‌ایم و این معنی در متن تعریف به‌صراحت بیان شده و نیازمند استدلال و برهان نیست.

شبهه رفع نقیضین در ماهیّت و پاسخ به آن

سید کمال حیدری[1] در این مبحث به اشکال و شبهه‌ای اشاره می‌کند و آنها را پاسخ می‌دهد و ما آن را به همراه پاسخ ایشان و دلایل ملاصدرا و ملا هادی سبزواری و علّامه طباطبایی و در نهایت نظر خود را نیز بیان می‌کنیم.

پس از تعریف ماهیّت بما هی هی این اشکال مشهور مطرح می‌شود که اگر ماهیّت بما هی هی اقتضای وجود و عدم ندارد، در آن صورت وجود و عدم به‌عنوان متناقضان از ماهیّت مرتفع شده است، درحالی‌که وجود و عدم نقیض یکدیگرند که نه با یکدیگر جمع و نه هر دو رفع می‌گردند، بنابراین اگر بپذیریم که ماهیّت نه

---

[1] *نظریة اصالة الوجود*، ص ۲۰٤.

اقتضای وجود دارد و نه عدم، در آن صورت پذیرفته‌ایم که نقیضین از ماهیّت مرتفع شده‌اند و این عقلاً ممتنع است و این شبهه نسبت به سایر عوارض متقابلی چون وحدت و کثرت، جزئیت و کلّیّت و مانند آنها نیز وجود دارد.

پاسخ ملاصدرا، سبزواری و طباطبایی به شبهه

ملاصدرا[1] در تعریف ماهیّت می‌گوید که ماهیّت بما هی هی به اعتبار ذاتش نه واحد و نه کثیر و نه کلی و نه جزئی است و مثلاً ماهیّت انسان وقتی تحصّل و وجود می‌یابد به‌صورت عینی تشخص می‌یابد، اما از نظر عقلی امری کلی است و اگر می‌گوییم: انسان یا وحدت دارد یا کثرت و یا عام است یا خاص منظورمان این نیست که به‌حسب ذاتش باید واحد یا کثیر و یا عام و یا خاص و همچنین سایر متقابلاتی که در ذات آن یا ذاتیّات آن نیستند باشد و نقیض اقتضای چیزی عدم اقتضای آن چیز است نه آنکه اقتضای عدم آن چیز را داشته باشد، یعنی عدم اقتضای یکی از متقابلین به منزله لزوم اقتضای مقابل دیگر نیست، بنابراین اگر وجود در مرتبه ذات ماهیّت لحاظ نمی‌گردد به این معنی نیست که مقابل وجود، یعنی عدم لازمه ذات ماهیّت است، زیرا ارتفاع نقیضان در بعضی از مراتب واقع محال نیست، بلکه محال ارتفاع نقیضین در تمامیت واقع است، زیرا واقع وسیع‌تر از برخی از مراتب آن است. مگر نمی‌بینی که برخی از اشیایی که بین آنها علاقه ذاتی نیست وجود برخی از آنها و عدمشان در مرتبه وجود دیگری و عدم آن مرتفع می‌گردند و نقیض وجود چیزی در مرتبه‌ای مراتب رفع آن وجود در همان مرتبه است بدین معنی که مرتبه ظرفی برای وجود نفی شده است نه نفی کلی، به‌عبارت‌دیگر رفع شیء مقیّد است و نه رفع مقیّد. حکیم سبزواری[2] در *شرح المنظومة* می‌گوید: «ارتفاع نقیضین از مرتبه جایز است،

---

[1] ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۲، ص ۳.

[2] سبزواری، *شرح المنظومة*، تعلیق حسن زاده آملی، ج ۱، ص ٣٣٤.

زیرا معنایش این است که هر یک از آن دو نه عین ماهیّت است و نه جزئی از آن، و اگرچه در واقع ماهیّت از یکی از آنها خالی نیست»، یعنی در عالم واقعیّت ماهیّت یا موجود است و یا معدوم، اما در مرتبه ذات می‌توان ماهیّت را بدون وجود و عدم تصوّر نمود. منظور از مرتبه در کلام ملاصدرا و سبزواری همان مرتبه ذات است، یعنی سیاهی و عدم سیاهی نسبت به جسم را در نظر بگیرید که چگونه ذات جسم نه اقتضای سیاهی دارد و نه عدم سیاهی، اما در عالم واقع جسم یا سیاه است و یا سیاه نیست.

علّامه طباطبایی به تبعیّت از ملاصدرا و ملا هادی سبزواری با تفکیک بین ذات شیء ازیک‌طرف و ذهن و خارج از طرف دیگر خواسته است این شبهه را چنین پاسخ دهد: «أنّ المراد من الماهیة فی موضوع القاعدة هی الماهیة مطلقا، سواء کانت موجودة فی الذهن أم فی الخارج. بمعنی أنّ العقل حینما یعتبر الماهیة فی حدّ نفسها، یجدها غیر مأخوذ فی ذاتها شیء من الوجود و العدم، و إن کانت لا تخلو فی الخارج من أحدهما، و لا تخلو فی الذهن عن الاتّصاف بالوجود. فلیس الحکم فی القاعدة مقصورا علی مفهوم الماهیة، حتّی یصیر معنی القاعدة أنّه لیس یعتبر فی مفهوم الماهیة غیر مقوّماتها»، یعنی: «مراد از ماهیّت در موضوع این قاعده ماهیّت به طور مطلق است، اعم از اینکه موجود در ذهن باشد یا در خارج، به این معنی که وقتی عقل ماهیّت را در حدّ ذاتش اعتبار می‌کند می‌بیند که نه وجود و نه عدم در آن ملحوظ نیست، اگرچه این ماهیّت در خارج به یکی از آن دو متصف است و در ذهن نیز متصف به وجود است، بنابراین حکم در قاعده مذکور تنها متوجه مفهوم ماهیّت نیست که بگوییم معنی قاعده تنها متوجه مقومات ماهیّت در مفهوم ماهیّت است».

غلامرضا فیاضی در توجیه این کلام علّامه گفته است که ارتفاع نقیضین در مرتبه

ذات بلامانع است و منظور از ارتفاع نقیضین آن است که وجود و عدم مطلقاً در عالم واقع مرتفع شوند.[1]

علّامه طباطبایی[2] این شبهه را به گونه‌ای دیگر پاسخ داده است: «أنّ المستحیل إنّما هو ارتفاعهما عن الواقع فی خارج مرتبة الذات، فإن انضمّ إلی ارتفاعهما عن مرتبة الذات ارتفاعهما عن خارج تلک المرتبة أیضا کان من ارتفاع النقیضین، و أمّا ارتفاعهما عن مرتبة الذات فلیس من ارتفاع النقیضین فی شیء، لأنّ نقیض الوجود المقیّد بکونه فی مرتبة الذات هو عدم ذلک الوجود المقیّد بکونه فی مرتبة الذات. و هذا العدم لیس بمرفوع، لأنّ معنی رفع الوجود المقیّد بکونه فی مرتبة الذات هو عدم وجود ذلک الوجود فی مرتبة الذات. و أمّا العدم المقیّد بکونه فی مرتبة الذات فهو و إن کان مرفوعا إلّا أنّه لیس نقیضا للوجود المقیّد بکونه فی مرتبة الذات حتّی یلزم ارتفاع النقیضین»، یعنی: «ارتفاع وجود و عدم در خارج از مرتبه ذات محال است و ارتفاع آنها در مرتبه ذات و ارتفاع آنها در مرتبه خارج از ذات نیز ارتفاع نقیضین است، اما ارتفاع آنها در مرتبه ذات به‌تنهایی مستلزم ارتفاع نقیضین محال نیست، زیرا نقیض وجود مقیّد به اینکه در مرتبه ذات باشد عدم آن وجود مقیّد به اینکه در مرتبه ذات باشد است و اما عدم مقیّد به اینکه در مرتبه ذات باشد اگرچه مرفوع است الا اینکه آن عدم مقیّد نقیض وجود مقیّد به اینکه در مرتبه ذات باشد نیست تا مستلزم ارتفاع نقیضین باشد». منظور علّامه از این استدلال این است که وجود به مطلق و مقیّد تقسیم می‌شود، و عدم نیز به مطلق و مقیّد تقسیم می‌شود، مانند عدم ذاتی و عدم زمانی که مقیّد به ذات و زمان شده است و نقیض هر چیزی رفع آن در همان

---

[1] طباطبایی، محمد حسین، *نهایة الحکمة*، تعلیق و شرح غلامرضا فیاضی، قم، مؤسّسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸٦ش، ج ۱، ص ۲۷۰.

[2] مصدر پیشین، ج ۱، ص ۲۷٦.

مقام است، بنابراین نقیض وجود مطلق رفع وجود مطلق است و نه عدم مطلق، و نقیض وجود مقیّد رفع وجود مقیّد است و نه عدم مقیّد، و نقیض عدم مطلق رفع عدم مطلق و نقیض عدم مقیّد رفع عدم مقیّد است. در ارتفاع وجود و عدم از ماهیّت بما هی هی وجود مطلق و عدم مطلق مراد نیست، بلکه رفع وجود مقیّد به مرتبه و عدم مقیّد به مرتبه است و به‌عبارت‌دیگر نمی‌خواهیم بگوییم که ماهیّت بما هی نه موجود است مطلقاً و نه معدوم است مطلقاً، یعنی در همه مراتب وجودی، بلکه می‌خواهیم بگوییم: وجود جزئی از ماهیّت انسان نیست و نه عین ماهیّت است و عدم نیز نه عین ماهیّت است و نه جزء آن، و منظور ما از وجود مقیّد و عدم مقیّد این است که گفته شد. ملاصدرا نیز همین موضوع را در *الاسفار الاربعة* نقیض وجود شیء در مرتبه ذات را سلب همان وجود در مرتبه ذات دانسته و به فرق بین رفع وجود مقیّد و عدم مقیّد فرق قائل شده است.[1] خلاصه اینکه وجود مقیّد و عدم مقیّد نقیض یکدیگر نیستند که ارتفاع آنها از مرتبه ذات به معنی ارتفاع نقیضین باشد و اینکه ملاصدرا گفته بود که ارتفاع نقیضین در مرتبه ذات ارتفاع نقیضین محال نیست، منظورش این نبوده است که قاعده کلی ارتفاع نقیضین در مرتبه ذات تخصیص خورده است، بلکه منظورش این است که به‌ظاهر و مجازاً ارتفاع نقیضین در مرتبه ذات بوده است، وگرنه ارتفاع نقیضین به معنی واقعی و اصطلاحی نبوده است، زیرا آنچه محال است آن است که نقیضین به‌شرط آنکه نقیضین باشند و نه مانند وجود مقیّد و عدم مقیّد ارتفاع آن نقیضین واقعی محال است، درحالی‌که وجود مقیّد و عدم مقیّد مجازاً و در ظاهر نقیض یکدیگر مشاهده می‌شوند و در واقع نقیض یکدیگر نیستند.

---

[1] ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۳، ص ۲۷۱.

نقد استدلال ملاصدرا در شبهه ارتفاع نقیضین در مرتبه ذات

ماهیّت به معنی اخص آن بر اساس آنچه که از ملاصدرا و پیروان او آوردیم این گونه تعریف شد که ماهیّت بما هی هی در ذاتش نه اقتضای وجود دارد و نه عدم، زیرا وجود و عدم خارج از مفهوم ماهیّت بما هی است، بنابراین ملاک عدم اقتضای وجود یا عدم به تغایر مفهومی برمی‌گشت و نه مصداقی، یعنی ملاصدرا و پیروان او چون ملا هادی سبزواری و علّامه طباطبایی تصریح نمودند که وجود و عدم به حمل اولی بر ماهیّت صادق نیستند و این نشان می‌دهد که در تعریف ماهیّت بما هی هی بحث بر مفاهیم وجود و عدم است که در ذات ماهیّت بما هی هی لحاظ نشده‌اند و اگر مفهوم وجود یا عدم جزء ذات یا تمام ذات ماهیّت می‌بود سلب آنها از ذات محال می‌بود، بنابراین اساس شبهه ارتفاع نقیضین از مرتبه ذات به رفع نقیضین در ذات ماهیّت در ساحت واقع و حقیقت عینی است، درحالی‌که ماهیّت بما هی هی و ارتفاع عدم و وجود در ساخت مفاهیم است و مفهوم وجود و مفهوم عدم از نظر مفهومی مصداق نقیضین محسوب نمی‌گردند که آن شبهه به وجود آید. یکی از معضلات براهین فلسفی همواره خلط بین مفهوم و مصداق است، زیرا وقتی ماهیّت بما هی را چنین تعریف می‌کنیم که در ذات اقتضای وجود و عدم ندارد به‌سرعت این شبهه به ذهن وارد می‌شود که بنابراین عدم و وجود از مرتبه ذات مرتفع شده و ارتفاع نقیضین شده است، درحالی‌که در تعریف ماهیّت بما هی خود ملاصدرا و پیروان او تصریح نموده بودند که منظور سلب حمل اولی از ذات نسبت به مفاهیمی چون وجود و عدم و وحدت و کثرت و سایر مفاهیم کلی است و نیز تصریح کردند که ماهیّت بما هی نه جزئی است و نه کلی و نه واحد است و نه کثیر، و چنین استدلال کردند که مفهوم وحدت و کثرت و امثال آنها نه جزء ذات ماهیّت است و نه تمام ذات، بنابراین به حمل اولی آن مفاهیم از ماهیّت سلب گردیده‌اند و اکنون در مقام پاسخ

به شبهه ارتفاع نقیضین در مرتبه ذات، ارتفاع نقیضین را در ساحت واقع و اعیان مورد بحث و نقاش قرار می‌دهند و توجیهاتی می‌آورند که با اصل تعریف ماهیّت بما هی بر اساس ادّعای خود ایشان در تعارض است و این مغالطه‌ای بین مصداق و مفهوم است که میان فلاسفه بسیار اتفاق می‌افتد.

اگر به توجیه ملاصدرا و پیروان او در تفکیک بین وجود مقیّد و عدم مقیّد نیز تأمّلی نماییم می‌بینیم که این توجیه علاوه بر اشکالی که بر آن وارد کردیم برای توجیه ارتفاع نقیضین در حمل شایع است و نه حمل اولی، و وقتی در تعریف ماهیّت بما هی گفته می‌شود که ماهیّت من حیث هی نه موجود است و نه معدوم و نه واحد است و نه کثیر و نه جزئی است و نه کلی، از این کلام اطلاق وجود و عدم و کلّیّت و جزئیت و مانند آنها فهمیده می‌شود و قیدی به نام وجود مقیّد به مرتبه ذات و عدم مقیّد در مرتبه ذات در آن تعریف لحاظ نشده بود و اگر بخواهیم بر اساس ادّعای ملاصدرا ماهیّت من حیث هی را تعریف کنیم باید بگوییم که ماهیّت من حیث هی نه وجود مقیّد به ذات است و نه عدم مقیّد به ذات و نه کلّیّت مقیّد به ذات و نه جزئیت مقیّد به ذات و امثال آن و براین‌اساس ذات ماهیّت بما هی هی می‌تواند وجود غیرمقیّد به ذات باشد و یا عدم غیرمقیّد به ذات باشد و این تعریف با ماهیّت به معنی اخصی که بیان کردند سازگار نیست.[۱]

[۱] توضیحی که باید در این مقام گفته شود این است که استدلالهای ملاصدرا با تفسیر و توجیه پیروان او در آثار پس از وی تکرار می شوند و اگر نگارنده سخنی از شارحان معاصر وی را به میان نمی آورد از آن جهت است که سخنی بر سخنان ملاصدرا در مقام نقد بیان نکرده اند و به همین علّت نگارنده محور نقد و بررسی و تأملات خود را متوجه ملاصدرا نموده است.

نقد سید کمال حیدری در معنی اخص ماهیّت و محل نزاع

سید کمال حیدری مقصود از لفظ ماهیّت در مبحث اصالت وجود را اصطلاح اول یعنی «ما یقال فی جواب ما هو» دانسته است،[۱] و گفته است که ماهیّت به حمل اولی نیز مقصود از ماهیّت نیست، زیرا همه حکما بر اعتباری بودن آن اتفاق‌نظر دارند.

او می‌گوید: گاهی سؤال از ماهیّت به «آن چیست؟» یا «ما هو» می‌شود و آن وقتی است که ماهیّت در خارج وجود پیدا نکرده است، یعنی قبل از پاسخ‌گفتن به هل بسیطه است و این در اصلاح منطقیون به «مطلب مای شارحه» گفته می‌شود، یعنی مطلبی که در پاسخ از «آن چیست» قبل از وجود ماهیّت در خارج گفته می‌شود. به‌عبارت‌دیگر قبل از اینکه بپرسیم: آیا انسان موجود است؟ که سؤال با هل بسیطه است، از ماهیّت انسان قبل از وجود می‌پرسیم که انسان چیست؟ و در پاسخ با تحلیل نفس‌الامری و نه عالم واقعیّت ماهیّت انسان را حیوان ناطق معرفی می‌کنیم و در این تعریف سخنی از وجود یا عدم انسان در عالم اعیان نشده است. سید کمال حیدری در ادامه می‌گوید که این معنی از ماهیّت یقیناً اعتباری است و حتی قائلین به اصالت ماهیّت نیز آن را اعتباری می‌دانند، اما اگر ماهیّت را موجود دانستیم و جوابی به سؤال هل بسیطه دادیم، به سؤالی به‌عنوان «مطلب مای حقیقیه» می‌پرسیم که حقیقت ماهیّت بعد از فرض وجودش در خارج چیست و در این فرض است که بین موافقان و مخالفان اصالت وجود یا اصالت ماهیّت اختلاف پیدا می‌شود، اما قبل از تحقّق ماهیّت در خارج بالاتفاق هر دو گروه به اعتباری بودن ماهیّت قائل می‌باشند؛ بنابراین ماهیّت دارای دو حیثیّت است، یکی در نفس‌الامر که در اعتباری بودن آن اختلافی میان فلاسفه نیست و حیثیّت اعیانی آن که

---

[۱] مصدر پیشین، ص ۱۹٤.

طرف‌داران اصالت ماهیّت آن حقیقت خارجی را اصیل و وجود را امری اعتباری انتزاعی از آن می‌دانند و طرف‌داران اصالت ماهیّت وجود را اصیل و ماهیّت را حدی از حدود وجود و انتزاعی از آن می‌دانند، بنابراین اصالتی برای ماهیّت به‌عنوان ظلّی از ذی ظلّ قائل نمی‌باشند. بهمنیار بن مرزبان در کتاب *التحصیل*[۱] می‌گوید: مطلب مای حقیقیه متأخر از مطلب هل بسیطه است، پس شرح الاسم به مای شارحه می‌تواند برای معدوم نیز بکار برده شود، و اما مطلب مای حقیقیه پس از اثبات ذات یعنی وجودیافتن ماهیّت صحیح است و مای حقیقیه در حقیقت همان حدّ است و اگر ماهیّت تحقق‌نیافته باشد در آن صورت شرح اسم خواهد بود، و اگر وجود آن ثابت گردد آن حد حقیقی برای حقیقت ذات خواهد بود. سپس سید کمال حیدری به سخنان ملا هادی سبزواری استناد می‌کند که ماهیّت بما هی اعتباری بوده و به استناد به وجود در خارج متحقّق می‌گردد و تحقّق خارجی ماهیّت به‌واسطه وجود با اعتباری بودن آن منافاتی ندارد.[۲]

تا اینجا سخنان سید کمال حیدری را آوردیم و گفتیم که به عقیده او محل نزاع در اصالت وجود یا ماهیّت معنی اخص ماهیّت یا ماهیّت بما هی به حمل اولی ذاتی نیست.

توضیح سخنان سید کمال حیدری به تعریف حقیقی و غیرحقیقی ماهیّت برمی‌گردد که تعریف حقیقی به مای حقیقیه است و تعریف غیرحقیقی یا لفظی است یا اسمی. هر گاه از معنای لغوی یک لفظ سؤال شود، آنچه در جواب این سؤال بیان می‌شود تعریف لفظی نام دارد و هر گاه معنای اجمالی یک لفظ دانسته شود و با مای شارحه از معنای تفصیلی و ماهیّت آن سؤال شود، آنچه در جواب می‌آید

---

[۱] بهمنیار، *التحصیل*، ص ۱۹۵.

[۲] سید کمال حیدری، *نظریة اصالة الوجود*، ص ۲۰۸-۲۰۹.

تعریف اسمی یا شرح الاسم نامیده می‌شود، مانند اینکه می‌پرسیم: «الانسان ما هو؟» که در جواب گفته می‌شود: الحیوان الناطق و اصل در جواب از پرسش با مای شارحه این است که جنس و فصل قریب آورده شود و این حدّ منطقی به تعبیر سید کمال حیدری در تحلیل ذهنی انسان گفته می‌شود و کسی در اعتباری بودن آن تردید ندارد.

تعریف حقیقی همان تعریف اسمی است با این تفاوت که اگر قبل از علم به اصل وجود یک چیزی از ماهیّت آن پرسیده شود، پاسخ آن تعریف اسمی نامیده می‌شود و مای استعمال شده مای شارحه نام دارد. اگر پس از علم به وجود یک شیء از ماهیّت آن با «ما هو» سؤال شود، مای حقیقیه و آنچه در جواب از این سؤال می‌آید تعریف حقیقی نام دارد؛ به همین سبب گفته شده است: حدود و تعریفات پیش از هلیات بسیطه نام‌شان حدود اسمیه است و همین حدود پس از هلیات بسیطه حدود حقیقیه خوانده می‌شوند. تعریف حقیقی را حقیقی گویند، زیرا در پاسخ سؤال از حقیقت ثابت و موجود آورده می‌شود و حقیقت در اصلاح منطقیان همان ماهیّت موجوده است. به همین اعتبار است که سید کمال حیدری سؤال از حقیقت انسان به حمل اولی را که مطلب مای شارحه است اعتباری دانسته و آن را محل نزاع برای اصالت وجود ندانسته است.

اشکال اول: مای شارحه و مای حقیقیه از لحاظ معنا و حقیقت یکی هستند؛ یعنی مای حقیقیه همان مای شارحه است و برعکس، با این تفاوت که اگر قبل از علم به اصل وجود یک شیء از ماهیّت آن پرسیده شود نام آن، سؤال با مای شارحه است و اگر پس از علم به وجود یک شیء از ماهیّت آن با «ما هو» سؤال شود نامش مای حقیقیه می‌شود و وجه تسمیه‌اش به حقیقیه آن است که با آن از یک حقیقت ثابت و موجود سؤال می‌شود نه از یک اسم تنها، بر خلاف پرسش با مای شارحه که هدف از

آن، به‌دست‌آوردن معنای تفصیلی لفظ است و نظر به وجود و عدم آن نیست، و اختصاص به موجودات ندارد، بلکه هر شیئی که لفظی برای او وضع شده است و اسمی دارد و به تعریف هم نیاز دارد از موجودات باشد یا از معدومات، با مای شارحه از آن سؤال می‌شود، بنابراین سؤال از اینکه انسان چیست؟ قبل از وجود و پس از وجود یک پاسخ مشخص دارد و آن انسان حیوان ناطق است و چون ماهیّت به اعتبار ذهنی با ماهیّت به اعتبار خارج از حیثی ذات اختلافی ندارد ـ البته بنا به گفته فلاسفه که ماهیّات و معقولات اولی را حاکی از واقع می‌دانند ـ مای شارحه و مای حقیقیه حکایت از ذات ماهیّت می‌نمایند و تفکیک بین آن دو از این لحاظ صحیح به نظر نمی‌رسد. البته اذعان می‌کنیم که محل نزاع ماهیّت متحصّله در خارج است که برخی آن را اعتباری و برخی آن را اصیل می‌دانند و در این موضوع با سید کمال حیدری هم قول هستیم.

اشکال دوم: سید کمال حیدری سؤال از حقیقت انسان به حمل اولی را که مطلب مای شارحه است اعتباری دانسته است. سؤال ما از ایشان این است که سؤال از حقیقت انسان در مای حقیقیه به حمل اولی است یا به حمل شایع؟ پاسخ باید این باشد که از ماهیّات متحصّله در خارج نیز باید به حمل اولی از آن سؤال شود، زیرا در حمل اولی محمول جزء یا تمام حقیقت موضوع است، مانند حیوانیت و ناطقیت به‌تنهایی یا با هم بر انسان حمل می‌گردند و در مای حقیقیه نیز بدین منوال سؤال می‌گردد و پاسخ همان حیوان ناطق یا حیوان و ناطق به‌تنهایی است و در حمل شایع دو مفهوم متغایر از یکدیگر که نه جزء ذات و نه تمام ذات موضوع است با یکدیگر در مصداقی واحد اتحاد پیدا می‌کنند، مثلاً می‌گوییم: انسان کاتب است و کاتبیت و انسانیت دو مفهوم متغایری هستند که در یک حقیقت واحد متحد می‌گردند،

بنابراین همچنان که در مای شارحه از حمل اولی استفاده می‌شود در مای حقیقیه نیز از حمل اولی استفاده می‌گردد و در این امر میان آن دو اختلافی نیست.

اشکال سوم: خود ایشان بارها تصریح کرده‌اند که حدّ منطقی تنها تحلیلی ذهنی از حدّ واقعی ماهیّات است و جنبه مرآتیت دارد و تمام حقیقت شیء در خارج با حدّ منطقی قابل ادراک نیست و آن را یکی از نکات مهم فلسفه خود می‌دانند که در شرح اسفار ملاصدرا به آن بارها تأکید کرده‌اند و البته ما هم با او هم عقیده هستیم. سؤالی که از ایشان در این مبحث مطرح می‌شود آن است که اگر ماهیّت پس از وجود یا پس از هل بسیطه دارای حدّی در واقع است ظرف آن حدّ در کجا تعریف می‌شود؟ آیا به جز ذهن می‌تواند تحقّقی داشته باشد؟ اگر گفته شود که حیوانیت و ناطقیت در خارج بر انسان پس از تحصّل صدق می‌کند اگرچه ما ادراکی از آن نداشته باشیم، بنابراین یک حقیقت خارجی است، می‌گوییم: اگر ذهن انسان در تحلیل ماهیّت به اجزاء ذاتی‌اش نباشد در آن صورت از کجا به آن واقعیّت دست می‌یابیم؟ آیا راهی برای شناخت ماهیّات به جز ذهن وجود دارد و با چه ابزاری به اصالت وجود و یا ماهیّت شناخت پیدا می‌کنیم؟ بنابراین ماهیّت بما هی ساحتی جز ذهن و حدّ واقعی ماهیّات در خارج حقیقتی جز حدّ منطقی ندارد.

اشکال چهارم: در تبیین ماهیّت به معنی اخص گفتیم که ماهیّت بما هی هی بدون لحاظ وجود و عدم امری اعتباری است و محل نزاع فلاسفه در اعتباری بودن یا اصالت آن نیست، زیرا هر دو گروه به اعتباری بودن آن اذعان دارند و تخصیص محل نزاع به ماهیّات موجوده در معنی ماهیّت به معنی اخص توسط سید کمال حیدری نیز بر اشکالات به وی می‌افزاید، زیرا فرض ماهیّت بما هی هی با تخصیص آن به ماهیّت خارجی و تحقق‌یافته خلاف فرض است، و باید ایشان ماهیّت متحصّله در خارج را محل نزاع بداند و آن به معنای ماهیّت به قید وجود است، بنابراین ماهیّت

به معنی اخص که در آن ماهیّت بما هی هی است با تقیید به قید خارج و تحصّل ماهیّت در آن ظرف سازگار نیست.

در تعریف ماهیّت به معنی عام خواهیم گفت که سید کمال حیدری ماهیّت به معنی «ما به الشیء هو هو» را آنچه که شیء به آن متحقّق می‌شود تفسیر کرده است و خواهیم گفت که تفسیر صحیح آن عبارت چنین است: «آن چیزی که شیء به آن همان است که هست». اگر تفسیری که ما از ماهیّت به معنی عام کردیم در آن صورت محل نزاع فلاسفه بیشتر روشن خواهد شد، زیرا بحث بر سر این است که ماهیّت متحصّله در خارج به چه چیزی همان است که هست، آیا ماهیّت حقیقت آن را تشکیل می‌دهد و وجود را ذهن از ماهیّت متحصّله پس از جعل بسیط انتزاع می‌کند و یا حقیقت آن ماهیّت متحصّله وجود است که ماهیّت حدی از حدود آن و در حقیقت امری اعتباری است؟

به عقیده ما محل نزاع ماهیّت به معنی عام است که محل بحث و نزاع است، اما همین ماهیّت به معنی عام شامل ذاتیّات شیء و حد تام آن نیز می‌گردد که در ساحت ذهن نیز همان حدّ و ذاتیّات بر آن صادق است و ازاین‌جهت کسی در اعتباری بودن آن تردیدی نکرده است، اما در ساحت اعیان این سؤال مطرح می‌شود که حقیقتاً چه چیزی ماهیّت را آن چیزی که هست کرده است؟ بنابراین محل نزاع معنی ماهیّت به معنی عام خواهد بود که در صورت تحقّق چه حقیقتی و ذاتی دارد، آیا حقیقت با وجود است یا ماهیّت؟ در این قیدی که بر ماهیّت به معنی عام آوردیم، یعنی فرض تحقّق ماهیّت در خارج، اشکالی بر تعریف ماهیّت به معنی عام آن گونه که در ماهیّت بما هی هی بود وارد نمی‌گردد، زیرا در ماهیّت بما هی هی هیچ فرض و قیدی چون تحقّق خارجی را نمی‌پذیرد و اگر می‌پذیرفت که در آن صورت ماهیّت

بما هی نمی‌شد، اما در تعریف ماهیّت به معنی عام چنین قیدی به اصل تعریف ما خللی وارد نمی‌سازد.

ماهیّت به معنی اعم

سید کمال حیدری گفته است: «ماهیّت به معنی اعم همان معنای «ما به الشیء هو هو» است، یعنی آنچه که شیء به آن متحقّق می‌شود».[۱]

این تعبیر سید کمال حیدری از ماهیّت به معنی اعم که می‌گوید: «ما به یتحقّق الشیء» با مفهوم وجود سازگار است تا ماهیّت، زیرا تحقّق شیء بر مبنای اصالت وجود به وجود است، بنابراین ترجمه دقیق عبارت «ما به الشیء هو هو» چنین است: آن چیزی که شیء به آن همان است که هست، به‌عبارت‌دیگر شیئیّت شیء به آن است و با این تعریف ماهیّت به معنی اعم شامل ماهیّت به معنی اخص و وجود هر دو می‌گردد.

ماهیّت به معنی اعم شامل موجوداتی نیز می‌گردد که ماهیّت به معنی اخص ندارند، زیرا دارای ذاتیّات و حدود منطقی نیستند، مانند ذات باری‌تعالی که ماهیّت او انیّت اوست، یعنی ماهیّت باری‌تعالی همان وجود اوست.

سید کمال حیدری مقصود از لفظ ماهیّت در مبحث اصالت وجود را اصطلاح اول یعنی «ما یقال فی جواب ما هو» دانسته است،[۲] و گفته است که ماهیّت به حمل اولی نیز مقصود از ماهیّت نیست، زیرا همه حکما بر اعتباری بودن آن اتفاق‌نظر دارند.

به عقیده ما ماهیّت به معنی اخص نیز همانند ماهیّت به حمل اولی بدون شک جزو مفاهیم اعتباری انتزاعی است و نمی‌تواند محل نزاع باشد، زیرا آنچه که در جواب به

---

[۱] مصدر پیشین.ص ۲۰۴-۲۰۶.

[۲] مصدر پیشین، ص ۱۹٤.

سؤالی گفته می‌شود در دایره مفاهیم است و کسی به اصالت مفاهیم ذهنی قائل نشده است تا محل نزاع گردد.

ماهیّت به معنی خاص

اصطلاح سومی در باره ماهیّت وجود دارد که از آن ماهیّت به معنی خاص تعبیر می‌کنند و این تسمیه در ذات خود ابهام بسیاری دارد و به‌کارگیری آن بدین معنی با بسیاری از مبانی فلسفی ملاصدرا و حکمای متقدّم در تغایر است. برای روشن‌شدن این قسم از ماهیّت به معنی خاص سید کمال حیدری می‌گوید: ماهیّت به این معنی بر هر چیزی اطلاق می‌گردد که وجود و عدم در آن لحاظ نگردیده است و این مفهوم اعم از معنی اول و اخص از معنی دوم ماهیّت است، زیرا ماهیّت به معنی خاص شامل ماهیّت به معنی اخص و نیز مفاهیمی فلسفی چون مفهوم قدرت و حیات و علم می‌گردد و شامل وجود و عدم نمی‌گردد، بنابراین مفهوم قدرت مثلاً یکی از ماهیّات بدین معنی است، زیرا در تعریف آن نه وجود و نه عدم لحاظ نگردیده است و همچنین مفهوم حیات و علم و وجوب و وحدت و بساطت و علیت و معلولیت و دیگر مفاهیم فلسفی چنین هستند.

اگرچه این معنی ماهیّت در کلمات فلاسفه متأخر از پیروان حکمت متعالیه وارد نشده است، اما در عبارات ملاصدرا و حکمای پیش از وی کاربرد زیادی داشته است. قطب‌الدین رازی در کتاب *المحاکمات* می‌گوید که هر چیزی یا وجود است یا ماهیّت.[1] این تعریف نشان می‌دهد که ماهیّت غیر وجود شامل ماهیّت به معنی اخص و هر مفهومی از مفاهیم فلسفی چون مفهوم علم و قدرت می‌شود. به همین مضمون از ملاصدرا آمده است که هر چیزی یا وجود است یا ماهیّت، زیرا مراد از

---

[1] قطب الدین رازی، *المحاکمات بین شرحی الاشارات*، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵ش، ج ۳، ص ۳۱.

ماهیّت غیر وجود است.[۱] ماهیّت به معنی اخص تنها در موجوداتی است که ما تصوّری از آنها در ذهن داریم، یعنی دارای حدود وجودی هستند که در ذهن منعکس می‌شوند، ولی حقیقت واجب تعالی که دارای حدی نیست ماهیّت به معنی اخص ندارد.

معنی ماهیّت به معنی خاص که قسم سوم از تعاریف ماهیّت است هر مفهومی را که در آن لحاظ وجود و عدم نشده باشد شامل می‌گردد، یعنی همه مفاهیم فلسفی از معقولات ثانیه فلسفی.

تأمّلاتی درباره ماهیّت به معنی خاص

این سخنان ملاصدرا و شارحان او از تعریف ماهیّت به معنای سوم از چند جهت قابل‌تأمل است:

اول آنکه ملاصدرا و حکمای پیش از وی معقولات ثانیه فلسفی را از مفاهیم ماهوی نمی‌دانستند و دلایل آنان را نیز به‌تفصیل آوردیم و در آن مبحث سخنی از شق سوم ماهیّت به معنی خاص نبود و استدلال ملاصدرا بر ماهوی نبودن معقولات ثانیه فلسفی اختصاص به برخی از معقولات نداشت و وجود و عدم نیز از معقولات ثانیه فلسفی بشمار می‌آمدند که از مقوله ماهیّت نبودند.

دوم آنکه در تعریف ملاصدرا سخن از مصادیق وجود و ماهیّت در اعیان نیست، بلکه می‌گوید هر مفهومی غیر از وجود ماهیّت است، بنابراین عدم هم مفهومی از مفاهیم است که شامل تعریف ملاصدرا از ماهیّت به معنی سوم می‌گردد، حال‌آنکه سید کمال حیدری اصرار دارد که عدم را همچون وجود از ماهیّت به معنی سوم خارج

---

[۱] ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۱، ص ۱۰۱.

نماید، زیرا در کلام قطب‌الدین رازی و ملاصدرا هر مفهومی شامل عدم که وجود نباشد ماهیّت است، بنابراین مفهوم عدم نیز از مفاهیم ماهوی بشمار می‌آید.

سوم آنکه قسم سوم ماهیّت به معنی هر مفهومی غیر از وجود با معنای لغوی و اصطلاحی مرسوم در لسان فلاسفه نیز در تغایر است، زیرا ماهیّت شامل ذاتیّات شیء می‌شود که در ذهن به جنس و فصل تحلیل می‌گردد و به همین اعتبار گفتیم که ماهیّت شامل ذات باری‌تعالی نمی‌گردد، در شق سوم معنی ماهیّت می‌بینیم که بسیاری از معقولات ثانیه فلسفی چون وجوب و امکان و علیت و معلولیت دارای ذاتیّات نیستند و اصطلاح ماهیّت بر آنها صدق نمی‌کند، مگر آنکه بگوییم ملاصدرا جعل اصطلاحی کرده است که با معنی ماهیّت اشتراک لفظی دارد و چنین جعلی در فلسفه که باید مفاهیم واضح و روشن و غیر قابل تشکیک و ایهام باشند پسندیده نیست و فیلسوف باید در به‌کاربردن الفاظ و معانی در براهین خود از چنین جعلی پرهیز نماید تا دچار مغالطات فلسفی نگردد.

از نظر ملاصدرا ماهیّت چیزی جز خیال وجود و عکسی از آن در قوه مدرکه و حسّیّه است.[۱] بر اساس تصریح وی در *الاسفار الابعة* ماهیّات هیچ‌گونه تحقّق خارجی حتی به‌صورت ثانیاً و بالعرض ندارد. بدیهی است که وقتی ملاصدرا از اصالت وجود و مجعولیت بالذات آن در مقابل ماهیّات که مجعول بالعرض هستند سخن می‌گوید منظور او همان تعریف دوم از ماهیّت است و نه تعریف اول. تعریف اول از ماهیّات که آنها را از سنخ مفاهیم ذهنی می‌داند محل نزاع در اصالت ماهیّت یا وجود نیست و همه فلاسفه به اعتباری بودن آن اذعان دارند.

---

[۱] مصدر پیشین، ج ۱، ص ۱۹۸.

اگر بتوان ادّعا کرد که حد منطقی از موجودات خارجی در ذهن مطابقت تام با موجودات خارجی و حقیقت آنها دارد در آن صورت ماهیّت می‌تواند حکایت از حقایق خارجی و ذاتیّات آنها نماید.

ملاصدرا ماهیّت را امری می‌داند که در خارج از ذهن به‌واسطه وجود ثانیاً و بالعرض تحقّق عینی دارد و وجود در خارج تحقّق عینی اولاً و بالذات دارد و ماهیّت به‌تبع وجود در خارج از ذهن تحقّق می‌یابد.[۱] ملاصدرا بر اساس اصالت وجود، وجود را مجعول اولاً و بالذات و ماهیّت را مجعول ثانیاً و بالعرض به‌تبع وجود می‌داند، پس به عقیده وی وجود موجود است در نفس و ذات خود، و ماهیّت موجود است به وجود یا بالعرض.[۲] به عقیده وی وجود و ماهیّت متلازمین به تلازم عقلی هستند و ماهیّت به تلازم عقلی به‌تبع وجود محقق می‌گردد. او معتقد است که ماهیّات اعتبارات و مفاهیمی هستند که ذهن آنها را از موجودات به‌حسب مراتبشان در کمال و نقص انتزاع می‌کند. بر اساس این تعریف ماهیّت خیال و عکسی از وجود است که در مدارک عقلی و حسی ظاهر می‌شود. براین‌اساس ماهیّت هر چیزی حکایتی عقلی و شبحی ذهنی از وجود خارجی و سایه‌ای از ذی ظلّ است.

اگر توصیف ملاصدرا از ماهیّت به معنی اعم را بپذیریم، یعنی ماهیّت را امری باشد که در خارج از ذهن به‌واسطه وجود ثانیاً و بالعرض تحقّق عینی دارد و وجود در خارج تحقّق عینی اولاً و بالذات دارد و ماهیّت به‌تبع وجود در خارج از ذهن تحقّق می‌یابد، در آن صورت اصالت وجود نیازی به دلیل ندارد، بلکه همین تعریف در اثبات آن کفایت می‌کند، اما همه سخن در این است که ماهیّت به تعریف ابن‌سینا، یعنی «ما

---

[۱] ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۱، ص ٤-٤۱.

[۲] ملاصدرا، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، المرکز الجامعی للنشر، ۱۳٦۰ش، ص ٦ و ۸.

به الشیء هو هو» یا ذات و حقیقت شیء اصالت دارد یا وجود؟ همان گونه که گفتیم تعریف اول ملاصدرا مبنی بر مفهوم ذهنی بودن ماهیّات و انتزاعی بودن آنها از وجودات خارجی محل نزاع نیست و همه فلاسفه بر اعتباری بودن آنها اذعان دارند. طرف‌داران مکتب ملاصدرا برای توجیه این دوگانگی در تعریف ماهیّت و این که چرا ملاصدرا به هر دو اصل «واجب‌الوجود لا ماهیة له» و اصل «واجب‌الوجود ماهیّته انیّته» قائل بوده است گفته‌اند که ملاصدرا ماهیّت را در اصل «واجب‌الوجود لا ماهیة له» به معنای «مایقال فی جواب ما هو» و در اصل «واجب‌الوجود ماهیّته انیّته» به معنای «ما به الشیء هو هو» دانسته است همان‌طور که قبلاً توضیح دادیم ما یقال فی جواب ما هو» از سنخ مفاهیم و «ما به الشیء هو هو» بر اساس دیدگاه اصالت وجودی ملاصدرا از سنخ وجود است.[۱]

تعابیر دوگانه ملاصدرا از ماهیّت اگرچه از نظر فلسفی یک ایراد منطقی به او بشمار می‌آید، اما برخی از طرف‌داران او به‌جای پرداختن به این تعارضات در فلسفه ملاصدرا درصدد توجیه آنها برآمده‌اند، گویی که اصل بر صحت ادّعاهای ملاصدرا و نقص فهم ما از کلام او استوار است و همین امر سبب شده است تا فلسفه انتقادی در ایران کمتر از دیگر مکاتب فلسفی غرب رشد نماید و قرن‌ها پس از ظهور مکتب حکمت متعالیه همچنان در شرح و تفسیر آرای ملاصدرا که واقعاً و بدون تردید یکی از نوابغ ناشناخته جهان فلسفه و حکمت بشمار می‌آید باقی بمانیم و فراتر از اندیشه‌های او گامی در جهت رشد و تعالی معارف ذوقی و عقلی برنداریم.[۲]

---

[۱] فاطمه شهیدی، مصدر پیشین، ص ٤.

[۲] در این چهار صد سال پس از ملاصدرا تنها در آلمان فیلسوفان مشهوری چون گئورگ ویلهلم فریدریش هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱)، فیلسوف ایدئالیسم شهیر، یوهان گئورگ هامان (۱۷۳۰-۱۷۸۸)، الهی دان لوتری و اهل کونیگسبرگ، فریدریش هاینریش یاکوبی

احکام ماهیّت و اقسام آن

اگر ماهیّت نسبت به آنچه که خارج از ذات و ذاتیّاتش است سنجیده شود به سه قسم تقسیم می‌گردد. هر ماهیّتی را می‌توان به سه نحو تصوّر نمود: ماهیّت لابشرط یا مطلقه، ماهیّت بشرط شیء یا مخلوطه و ماهیّت بشرط لا یا مجرّده.

ماهیّت بشرط شیء: وقتی ماهیّت مشروط و مقیّد به امر خارج از ذات گردد به آن ماهیّت بشرط شیء یا ماهیّت مخلوطه می‌گویند. ماهیّت به شرط شیء ماهیّتی است که افزون بر خودش و همراه با آن، چیز دیگری نیز در نظر گرفته می‌شود، مثلاً انسانی مثل زید که در خارج موجود است، افزون بر اصل ماهیّت انسان دارای صفات و ویژگیهایی نظیر قد و شکل خاص است ولذا ماهیّت انسان در اینجا به شرط شیء و مخلوطه است. به‌عبارت‌دیگر ماهیّت به شرط شیء"، ماهیّتی است است که به‌صورت مقیّد به خصوصیات ویژه‌ای تصوّر می‌شود. از آنجا که ماهیّت به شرط شیء ماهیّتی است که با اموری غیر از ذاتیّات خود همراه و مخلوط است، آن را ماهیّت مخلوطه نامیده‌اند.

(۱۸۱۹-۱۷۴۳)، از دوسلدورف، یوهان کریستوف فردریش فون شیلر (۱۷۵۹-۱۸۰۵)، اهل مارباخ آم نکا، هرمان کوهن (۱۸٤۲-۱۹۱۸)، فیلسوف و بنیانگذار نوکانتی، لودوینگ فویرباخ (۱۸۰٤-۱۸۷۲)، از شاگردان هگل، مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷٦)، فیسلوف هرمنوتیک و پدیدارشناسی، رودولف کارناپ (۱۸۹۱-۱۹۷۰)، از برجسته ترین اعضای حلقه وین، هانس گئورگ گادامر (۱۹۰۰-۲۰۰۲)، فیلسوف قاره ای و هرمنوتیک و پدیدارشناسی، یورگن هابرماس (زاده ۱۹۲۹م)، نظریّه پرداز اجتماعی از مکتب فرانکفورت و دهها فیلسوف دیگر به نظریّه پردازی و رشد علوم عقلی کمک شایانی نمودند که هم اکنون همین اندیشه ها در رشته های مختلف علوم انسانی در کشورمان مورد بحث قرار می گیرند و بر اساس همین نظریّه پردازیها و نقادیها علوم مختلفی را پایه گذاری کرده اند.

ماهیّت به شرط لا: اگر ماهیّت مشروط و مقیّد به عدم آنچه که خارج از دات و ذاتیّات ماهیّت باشد ماهیّت به شرط لا یا ماهیّت مجرّده می گویند، زیرا آن ماهیّت از هر آنچه خارج از ذات و ذاتیّات آن است مجرّد می‌باشد.

ماهیّت لا به شرط: اگر ماهیّت به نحوی باشد که امکان مقارنت با چیزی و یاع دم مقارنت با چیزی داشته باشد، یعنی مشروط به وجود و یا عدم چیزی خارج از ذات و ذاتیّاتش باشد به آن ماهیّت لا به شرط یا مطلقه می‌گویند، زیرا قابلیّت صدق بر به شرط شیء و بشرط لا هر دو را دارد.

مقسم این سه قسم از ماهیّت نمی‌تواند ماهیّت لابشرط باشد، زیرا فرض آن است که ماهیّت لابشرط قسمی از مقسم است، بنابراین مقسم باید هر سه قسم را در عرض یکدیگر شامل شود، به همین علّت حکما لا بشرط را به دو قسم لابشرط قسمی و لا بشرط مقسمی تقسیم کردند، به گونه‌ای که ماهیّت لابشرط قسمی از جمله اقسام سه گانه ماهیّت لابشرط مقسمی بشمار رود.

فرق ماهیّت لابشرط قسمی و مقسمی در این است که اولی مقیّد به اطلاق و دومی غیر مقیّد به چیزی حتی اطلاق است، مانند مطلق وجود که شامل وجود مطلق و وجود مقیّد می‌گردد. ملاصدرا مثال حیوان را می‌زند که ماهیّت حیوان گاهی عقل آن را به‌صورت مطلق در نظر می‌آورد، به‌گونه‌ای که نظرش طبیعت حیوان است و قید اطلاق را در آن لحاظ نمی‌کند، در آن صورت چنین ماهیّتی شامل ماهیّت حیوانی است که قید اطلاق را دارد، زیرا لابشرط مقسمی اعمّ از لابشرط قسمی است.[۱]

---

[۱] ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۲، ص ۱۹.

رفع شبهه از ماهیّت بما هی و ماهیّت لابشرط مقسمی

برخی گفته‌اند که در ماهیّت بما هی همه لواحق و آنچه خارج از ذات و ذاتیّات آن است سلب گردیده است و ماهیّت به این اعتبار باید مقسمی برای اعتبارت سه‌گانه ماهیّت باشد. برخی دیگر ماهیّت لابشرط قسمی یا مطلقه را ماهیّت بما هی دانسته‌اند، زیرا این ماهیّت به هیچ قید و لواحقی به آن مقیّد نشده است، حتی به قید عدم قید و عدم حدّ، بنابراین در ماهیّت مهمله یا مطلقه تنها ذات و ذاتیّات آن لحاظ شده است.

نظر سوم آن است که ماهیّت بما هی نه ماهیّت لابشرط مقسمی است و نه ماهیّت لابشرط قسمی، بلکه ماهیّت بما هی چیزی جز ماهیّت ازآن‌جهت که ماهیّت است نمی‌باشد و این ماهیّت به اعتبار ذات نه قسمی از مقسم و نه مقسمی برای قسمی نیست، زیرا مقسم بودن و قسم بودن نه جزء ذات ماهیّت است و نه عین ذات ماهیّت است، بنابراین ماهیّت بما هی هی نه مقسمی برای آن اقسام سه‌گانه است و نه قسمی از آن اقسام؛ بنابراین اگر ماهیّت از نظر ذات مورد لحاظ قرار گیرد بدون نظر به امر خارج از ذاتش، در آن صورت ماهیّت بما هی هی است و اگر در قیاس با امر خارج از ذات و ذاتیّاتش مورد لحاظ قرار گیرد در آن صورت ماهیّت لابشرط مقسمی است که به این اعتبار دوم به اعتبارات سه‌گانه مخلوطه و مجرّده و مطلقه تقسیم می‌شود. [۱]

---

[۱] سید کمال حیدری، *نظریة اصالة الوجود*، ص ۲۱۲-۲۱٦.

تعریف ماهیّت و ذات در فلسفه غرب

در فلسفه غرب ماهیّت، ذات، طبیعت، امکان، صورت و تعریف و واقعیّت به معانی واحدی بکار برده می‌شوند. در فلسفه ارسطو اصطلاح phusis و aousia به معنی طبیعت شیء یا ماهیّت و در فلسفه کانت و فلسفه مدرّسی realitas یا واقعیّت و در فلسفه اسپینوزا اصطلاح امکان برای ماهیّت استعمال می‌شود. لفظ essence در زبان انگلیسی و فرانسوی به معنی ذات یا ماهیّت از لفظ لاتینی essential مأخوذ است و افلاطون اصطلاح oustia را برای تعیین idea یا مثال به کار می‌برد و مراد از لفظ ذات یا ماهیّت در فلسفه غرب به معنای وجود نیست، بلکه آن چیزی است که به آن، چیزی آن چیز است که هست.

آکوئینی و ذات

افلاطون میان ذات و وجود تمایزی قائل شد که همچنان در تاریخ فلسفه غرب موردتوجه قرار گرفته است. توماس آکوئینی همچون ابن‌سینا سه حیثیّت را برای ماهیّت قائل شده است، یکی بر حسب واقعیّت جزئی و مفرد آن در افراد، دوم بر حسب بودن آن در ذهن و سوم ماهیّت بما هی بدون لحاظ وجود و عدم و به طور مطلق. اشکالی که بر قسم دوم و سوم وارد می‌شود آن است که آیا ماهیّت بما هی و ماهیّت به لحاظ مفهوم ذهنی یکی نیستند و آیا ماهیّت بما هی را می‌توان جدا از ذهنی بودن آن تصوّر نمود؟

سوارز و ذات و ماهیّت

سوارز[۱] از پیروان آکوئینی در تفکیک بین ذات و ماهیّت معتقد است که ذات بر حسب اینکه در جواب چه چیز است «ما هو» قرار بگیرد ماهیّت خوانده می‌شود و بر حسب

---

۱ F. Suarez.

اینکه آن چیزی است که موجود بودن بر هر چیز ابتدا به آن تعلق می‌گیرد ذات نامیده می‌شود.[1] دکارت نیز از ذات به وجودداشتن در برهان وجودی خود استدلال کرد و اعتقاد داشت که تمایز بین ذات و وجود تمایزی است که همه از آن اطلاع دارند و بحث درباره آن بیهوده است.

ابهامی که در مفهوم وجود گفتیم به همان صورت در این مفهوم فلسفی نیز وجود دارد و این ابهامات مفهومی و مصداقی سبب شده است تا فلاسفه از اندیشیدن باز نایستند و روند تفکّرات فلسفی همچنان ادامه داشته باشد و همان گونه که در ابهام مفهومی وجود گفته شد به‌کارگیری مفاهیم مبهم اندیشمندان مختلفی از شرق و غرب را به خود مشغول داشته و براهین و استدلال‌های آنها را با چالش روبرو ساخته است.

لاک و ذات

جان لاک (١٧٠٤-١٦٣٢) اعتقاد داشت که ذوات فقط اسمهایی است که برای تعیین امور مجهول به کار برده می‌شود. او کتابی تحت عنوان *درباره فهم بشر*[2] که اولین بار در سال ١٦٨٩م در لندن منتشر شد نوشت و در آن درباره حقیقت ذات یا ذات واقعی بحثهای فلسفی بسیاری نمود که مورد توجه فلاسفه پس از لاک قرار گرفت. به عقیده لاک ماهیّت یا ذات شیء آن چیزی است که آن چیز را می سازد و

[1] Brian Embri, Francisco Suárez on Eternal Truths, Eternal Essences, and Extrinsic Being, *Ergo*, University of Groningen, Volume ٤, No. ١٩, ٢٠١٧, DOI: https://doi.org/١٠,٣٩٩٨/ergo.١٢٤٠٥٣١٤,٠٠٠٤,٠١٩; Andrew Dennis Bassford, Essence, Effluence, and Emanation: A Neo-Suarezian Analysis, University of Texas at Austin; Fine, Kit (١٩٩٤). "Essence and Modality." *Philosophical Perspectives* ٨: ١-١٦.

[2] *An Essay Concerning Human Understanding*.

برای آگاهی به ذات شیء باید کیفیاتی را که بین اشیاء مشابه مختلف است مورد مطالعه قرار دهیم و جنبه مشترک بین آن اشیاء که امری انتزاعی و عقلی است به‌عنوان ذات آن شیء شناخته می‌شود.[۱] به عقیده لاک اگر ماهیّت ذهنی با حقایق خارجی تطابق داشته باشد در آن صورت آگاهی علمی به ذوات پیدا خواهیم نمود.[۲] او معتقد بود که ساختار مفاهیم اخلاق و ریاضیات هم از نظر ذهن و هم خارج قابل‌اعتماد هستند و یک نوع تطابق بین آن دو ساحت برقرار است، به همین علّت انسان به اعتماد این تطابق بین ذهن و اعیان می‌تواند از دو علم ریاضیات و اخلاق برخوردار باشد، اما در مورد موجودات طبیعی همواره این تطابق بین ذهن و واقعیّت تحقّق نمی‌پذیرد و علوم مرتبط به موجودات در غیر ساخت اخلاق و ریاضیات به‌سختی قابل‌تحقق است.

به عقیده لاک ماهیّات حقیقتی جز افراد اعیان ندارند و انسان برای سهولت به‌جای اینکه هر فردی را نامی دهد مجموع اشیاء مشابه را یک نام می‌گذارد، پس مفاهیم کلی مصداقی غیر از افراد یا اجزای آن در خارج ندارند و ماهیّات و مفاهیم کلی نام‌هایی بیش نیستند.

به عقیده لاک این مفاهیم کلی یا ماهیّات هرگز از ذات و حقیقت شیء در اعیان حکایت نمی‌کنند، بلکه چند خاصیت مشترک بین آنها را گزارش می‌دهند و لاک این مفاهیم کلی را ماهیّت اسمی یا ذات اسمی می‌نامد، بنابراین وقتی ما انسان را حیوان ناطق می‌نامیم در واقع یک اسمی برای تشخیص آن نوع از سایر حیوانات بکار می‌بریم و گرنه بااین‌وصف کلی هرگز حقیقت انسان را بیان نمی‌کنیم. بر اساس

---

[۱] John Locke*, An Essay Concerning Human Understanding*,The Pennsylvania State University, ۱۹۹۰, pp. ۱۶۱-۱۶۲.

[۲] Locke on Real Essence, https://plato.stanford.edu/entries/real-essence/.

دیدگاه جان لاک تقسیمات و طبقه‌بندی‌های ماهیّات به جنس و فصل و نوع در منطق به حقیقت اصول و اولیات عقل بشر نیست، بلکه این تقسیمات و طبقه‌بندی‌ها برای سهولت در شناسایی رابطه ما به حقایق خارجی بکار گرفته می‌شوند و این مفاهیم ماهوی نماینده و میزان حقیقت اشیاء در خارج نمی‌باشند. بدین اعتبار از نظر لاک نه‌تنها ماهیّات مفاهیم ذهنی و انتزاعی از موجودات خارجی است، بلکه آن مفاهیم مطابقتی با اعیان خارجی نیز ندارد و تنها بخشی از خصوصیات اشیاء و اعیان را حکایت می‌کند.[۱]

برخی از فلاسفه اسلامی مفاهیم و صور ذهنی را مطابق با حقایق خارجی می‌دانند که بدین ترتیب دانش و آگاهی ما از خارج را تشکیل می‌دهند، اما حقیقت این است که همواره صور ذهنی انسان مطابق با مصادیق خارجی که آن مفاهیم از آنها انتزاع شده نمی‌باشد و همواره به طور نسبی به حقایق خارجی آگاهی پیدا می‌کنیم و در اثر کثرت مشاهدات عینی نوعی دانش نزدیک به‌یقین برای ما حاصل می‌گردد که آن صور ذهنی را عین حقیقت می‌پنداریم و همان گونه که صورت‌های اشیاء در آینه فیزیکی تنها بخشی کوچک از حقیقت بیرونی را می‌نمایاند ذهن انسان نیز تنها به بخشی از حقیقت خارجی مطابق با صور ذهنی آگاهی پیدا می‌کند؛ بنابراین ماهیّت اشیاء در ذهن تطابق تام و تمامی با ماهیّات متحصّل و متشخص در خارج ندارند و البته انسان به‌ناچار برای تفاهم و ایجاد ارتباط از آن مفاهیم و صور ذهنی به نیابت از حقایق خارجی بهره می‌گیرد و آگاهی ما بدین شکل حاصل می‌گردد.

جان لاک ماهیّات جوهری را به دو قسم مفرد و مرکب تقسیم کرده است. ماهیّت انسان جوهر مانند انسان یا سرب تصوّرات بسیطی را که نمودار اشیاء خارجی لا فی

---

[۱] لاک، جان، *جستاری در فهم بشر*، ترجمه رضازاده شفق، تهران، انتشارات شفیعی، ۱۳۸۰ش، ص ۱۵.

موضوع هستند به‌عنوان یک مبنای اصلی به‌صورت مبهم از مجموع خصوصیات و ویژگی‌های افراد انسان ادراک می‌کند و به آن نام ماهیّتی به نام انسان می‌نهد و گاهی ماهیّات جوهری به شکل ترکیبی از چند جوهر در قالب یک مفهوم کلی در ذهن شکل می‌گیرد که ماهیّات مرکّبه را تشکیل می‌دهند.[۱]

کانت و ماهیّت

کانت در سخنرانی‌های خود در زمینه منطق و متافیزیک، بین ماهیت‌های منطقی و واقعی تمایز قائل می‌شود. درحالی‌که اولی مربوط به مفاهیم و قابل‌شناخت است، دومی مربوط به چیزها و غیرقابل‌شناخت است.[۲] کانت می‌گوید ما به هیچ طریقی، نه با حواس بیرونی و نه با حواس درونی، به جواهر و ذوات اشیاء راه نداریم .البته این دست است که ما به‌وسیله حواس نمی‌توانیم به جواهر خارجی نائل شویم ولی با علم حضوری قبل از هر ادراک دیگری جوهر نفسانی را در می‌یابیم، و از طرق برهان جواهر خارجی نیز قابل‌اثبات است هر چند قابل‌درک مستقیم نیست.

هگل و مفهوم ماهیّت

کانت مفاهیم فلسفی را دوازده مقوله برشمرد که عبارت بودند از: وحدت، کثرت، کلّیّت، ایجاب، سلب، حصر، علّت، معلول، وجود، عدم، امکان و وجوب و هگل تعدادی نیز به آنها افزود: هستی معین، حدّ، گوناگونی، جذب و دفع، همانندی و ناهمانندی. به عقیده او هر شیء در حوزه تجربه ما به منزله تاروپود پیچیده‌ای است از چنین وابستگی‌ها، و بدون چنین روابط معین دریافت‌های حسی مبهم و جداگانه خواهد بود و با آن روابط است که دریافت‌های حسی به‌صورت دریافتی یگانه در

---

۱ لاکف جان، *جستاری در فهم بشری*، ص ۱۲۹-۱۳۰.

۲ Noam Hoffer, Kant's regulative essentialism and the unknowability of real essences, https://doi.org/۱۰٫۱۱۱۱/ejop.۱۲۸۳۸

می‌آید. این دریافت که در نور حافظه روشن و با غایت جهت‌دار می‌شود به یک ایده بدل می‌گردد. ازاین‌رو برای هر یک از ما جهان عبارت از دریافت‌های حسی برونی و درونی ما است که به‌وسیله مقولات سامان می‌یابد و به‌صورت دریافت‌ها و ایده‌ها در می‌آید، با خاطرات ما مخلوط می‌شود و خواست‌های ما در آنها دست‌کاری می‌کند. معقولات ثانیه فلسفی به انضمام برخی مقولات ماهوی فعل‌وانفعال که مجموعه مفاهیم فلسفی هگل را تشکیل می‌داد به عقیده او شیء نبودند، بلکه راه‌ها و ابزار فهم بشری هستند و به دریافت‌های حسی شکل و معنا می‌بخشند و دلیل عقلی و منطق و ساخت هر احساس و فکر یا چیز تجربه شده را تشکیل می‌دهند.

به عقیده هگل هستی محض ساده‌ترین و کلّی‌ترین مقوله است که در مورد همه اشیاء یا ایده‌ها بکار می‌رود. هستی محض بدون تعیّن خاص و بی‌صورت و نشان نماینده هیچ شیء خاص و یا ایده موجودی نخواهد بود و ازاین‌رو هستی در مقابل عدم محض قرار می‌گیرد و وقتی عدم و وجود در هم می‌آمیزند هستی محض از بی تعینی خارج می‌شود و حقیقت موجودی شکل می‌گیرد که بدون آن حقیقت آگاهی ما از موجودات حاصل نمی‌گردد. به عقیده هگل تمامی واقعیّت‌ها، افکار و اشیاء و تاریخ، دین و فلسفه در تحول دائمی هستند و بر اثر پدیدآمدن و حل تناقضات درونی و پیشرفت به‌سوی یک مرحله پیچیده‌تر در حرکت هستند و این همان اصل دیالکتیک هگل است که بعداً در فلسفه ماتریالیسم از آن بهره گرفته شد.[۱] برداشت ما از تقسیم‌بندی هگل نسبت به مفاهیم کلی فلسفی که برخی جزو مقولات ماهوی هستند این است که وجود مطلق مبنای بنیادین تفکّر بشر در دریافت‌های حسی و عقلانی به‌صورت ماهیّات و مقولات ثانیه فلسفی می‌باشد و این مقولات ثانیه فلسفی

---

[۱] ویل دورانت، *تاریخ تمدن*، ص ٧٤٠٤-٧٠٤٥.

تحقّق عینی در خارج ندارند، همان گونه که پیروان اصالت ماهیّت می‌گویند و وجود مطلق نیز تحصّل و تحقّق در اعیان ندارد و در درآمیختن با عدم به‌صورت موجود متعیّن در آگاهی انسان نمودار می‌گردد، همان گونه که ملاصدرا در اصالت وجود ماهیّات را امری اعتباری و حدّی از حدود وجودات عینی می‌داند.

به نظر می‌رسد وجود مطلق در فلسفه هگل همان مفهوم وجود مصدری باشد که در خارج به‌صورت موجود متشخص با حدود امکانی قابل فهم است، اما صرف وجود و معنی اسم‌مصدری وجود تحقّقی ندارد و تحقّق اعیان به تشخص و تعین وجود به حدود امکانی صورت می‌گیرد و از این جهت با پیروان اصالت وجود اختلاف نظر دارد. در فلسفه هگل ذات اشیاء یا ماهیّات در پشت پرده وجود متشخص موجودات پنهان شده است. او می‌گوید: «اینکه می‌گویند هر چیزی ذاتی دارد مقصود این است که آن چیز حقیقتاً آن نیست که بلاواسطه می‌نماید، بلکه در اشیاء عنصری هست که می ماند و آن عنصر ابتدائاً ذات است» و ذاتیت یا حیث ذاتی که دقیقاً وجود است از آن جهت که نسبت ساده آن با خود است یا چنانچه هگل خود گفته است: «وجود است از آن جهت که به نحوی فی نفسه شده است، ذات بدین معنی تعین بعدی وجود است، زیرا که با ذات به جای امر بی واسطه که از آنجا ابتدا کردیم اینک به این انعکاس وجود در خود که وجود را عین خود وضع می‌کند می رسیم»، اما در عین حال ذاتی فقط به‌واسطه نسبت و اضافه اش با غیر ذاتی وجود دارد. بدین قرار ذات که باید فی نفسه و به خود باشد بالاخره امری است که وجودش بسته به دیگری است. بدین وجه دو حرکت جدالی در اینجا هست که از ذات به غیر ذاتی و

متقابلاً از غیر ذاتی به ذات می رود و همچنین وجود به سوی ذات می رود و ذات به سوی وجود.[1]

اگر بخواهیم از این عبارات پیچیده فهم روشنی داشته باشیم و آنها را با اصطلاحات قابل‌فهم در فلسفه اسلامی بیان کنیم شاید بتوانیم بگوییم: ذات یا همان «ما به الشیء شیء» است که ما گاهی از آن به حقیقت شیء یا ذات شیء تعبیر می‌کنیم حقیقتی جز استناد و نسبت وجود به ابتدای آگاهی‌یافتن ما از مبدأ وجود نیست، یعنی وقتی وجود تعین و تشخص می‌یابد ما آن را به امری منسوب می‌کنیم که مبدأ تحصّل و تعیّن است و از آن به‌عنوان ذات تعبیر می‌کنیم و در حقیقت چیزی جز اصل وجود تحقّق بالذاتی ندارد. به‌عبارت‌دیگر ذات همان وجود است و وجود ازآن‌جهت که در خود ظهور می‌یابد تلقی به ذات می‌شود و منظور از ظهور در اینجا نسبت و اضافه است که امری اعتباری است، یعنی ذات نسبت وجود به خودش است. بدیهی است که در فلسفه هگل سخنی از ماهیّت یا ذات به معنی «ما یقال فی جواب ما هو» نشده است و مفاهیم فلسفی از دیدگاه او ذهنی و ساخته‌وپرداخته ذهن هستند و حقیقتی جز وجود متعیّن در خارج نیست، بدین ترتیب اگر هگل را از پیروان اصالت وجود نه به معنای اصالت وجود در مکتب ملاصدرا بدانیم سخن گزافی نگفته‌ایم.

هگل معتقد است که ذات همیشه مربوط به گذشته است و این معنی را با دو لفظ آلمانی wesen به معنی ذات داشتن و ذات و gewesen به معنی اسم‌مفعول آن با ربط دادن اولی به دومی نشان می دهدف بگونه ای که هر گاه درباره ذات شیء فکر می‌کنیم آن ذات تبدیل به gewesen می‌شود. ذات از نظر هگل رابطه ای بین موجود و ذات خودش است و به همین دلیل او می‌گوید که ذات عرصه خاص تناقض و

---

[1] وال، ژان، *بحث در ما بعد الطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۹۵ش، ص ۱۱۰-۱۱۱.

وساطت بیجا است، پس باید از تصوّر ذات بگذریم، تصوّری که بی جهت و به تحکم اموری را که در واقع با هم و متحد است از هم جدا می‌کند.[۱] معنای این سخنان هگل این است که وجود شیء یک نمود و ظاهری دارد که ما از آن به‌عنوان موجود تعبیر می‌کنیم و وقتی سخن از ذات آن موجود سخن می‌گوییم مانند این است که از چیزی جز آن موجود سخن نگفته ایم، زیرا ظاهر و پنهان آن موجود یک حقیقت است و چیزی در ورای آن وجود نیست که از آن به‌عنوان ذات تعبیر کنیم، بنابراین به اصطلاح فلاسفه اسلامی «ما به الشیء شیء» چیزی جز وجود شیء در اعیان نیست.

هایدگر و ذات انسان

در آرای هایدگر انتقادی از تصوّر ذات در مورد اطلاق آن به انسان وجود دارد که به نظر وی ذات در معنی متعارف آن در پاسخ پرسش «این چیست؟» گفته می‌شود. به عقیده وی چنین پرسشی درباره انسان نمی‌توان کرد، بلکه فقط می‌توان پرسید «این کیست؟» اطلاق تصوّر ذات بر انسان روا نیست، زیرا که آن مبتنی خواهد بود بر این فرض که انسان را می‌توان مانند مصنوعات انسان دانست، یعنی انسان همان‌طور که با دادن ذات یا صورتی به مادّه اشیاء را می‌سازد تصوّر می‌کند که خود نیز چنین ساخته شده است، اما وجود آن کسی را که به مادّه صورت می‌بخشد یعنی انسان را نمی‌توان به همان نحو تبیین کرد که ساخته او تبیین می‌شود. پس آیا باید گفت که نمی‌توان در مورد انسان از ذات سخن گفت؟ به نظر هایدگر این نتیجه‌گیری درست نیست، زیرا که انسان هم ذات دارد و ذات او در قیام ظهوری او به‌عنوان بودن در عالم است. انسان تنها موجودی است که دورادور خود دنیایی می‌گستراند که درعین‌حال

---

۱ مصدر پیشین، ص ۱۱۲.

خود در آن است. ذات به عقیده هایدگر همان ظهور است، یعنی پدیدارشدن و فرمانروایی و ظهور امری است. در نهایت هایدگر در پژوهش ذات حقیقت به این ضابطه رسید که ذات حقیقت، حقیقت ذات است و مرادش این است که برای فهمیدن اینکه حقیقت چیست باید تا کشف ذات وجود پیش رفت، زیرا که دو تصوّر حقیقت و وجود سرانجام عین هم و یکی است. البته باید توجه کرد آنچه فیلسوفان غالباً ذات خوانده‌اند حاصل نوعی جوهر ساختن دوام و بقا از جهت تمایز آن از هست بودن است.[۱]

[۱] مصدر پیشین، ص ۱۱۲-۱۱۹ با تلخیص و تصرف.

تعریف اصالت و اعتباریت

جوهری در کتاب *الصحاح* اصل را واحد اصول به معنی فضل، حسب، استحکام و ثبات دانسته است.[۱] خلیل در کتاب العین اصل را به معنای ثابت و استوار دانسته می‌نویسد که «استأصلت هذه الشجرة»، یعنی این درخت بنیانی استوار و ثابت دارد و اگر بگویند: «استأصل لله فلاناً»، یعنی اصلی برای او باقی نگذاشت یا او را ریشه شکن کرد، و اگر گفته شود: «ان النخل بأرضنا اصیل»، یعنی: نخل در زمین ما فانی نمی‌شود و باقی می‌ماند و «فلان اصیل الرأی»، یعنی رأی او دارای اصالت است و اصل به معنای پایین هر چیزی است. مرد اصیل به معنای مردی است دارای ریشه است.[۲] زبیدی در *تاج العروس* علاوه بر معانی فوق اصیل را به معنی هلاکت و موت نیز آورده است.[۳]

ابوهلال عسکری در کتاب *الفروق اللغویة* می‌گوید که اصل اسم مشترک بین اصل دیوار و اصل کوه از طرفی و بین «اصل دشمنی بین تو و فلانی آن است» می‌باشد که در قسم دوم استعمال مجازی است و در کوه و دیوار استعمال حقیقی است و حقیقت اصل چیزی آن است که آن شیء بر آن استوار است و ازاین‌جهت به عقل اصالت داده‌اند که صاحب عقل بر آن تکیه می‌کند و مرد اصیل به معنی مرد عاقل است و ابوهلال عسکری می‌گوید: به عقیده من اصل شیء آن چیزی است آن شیء

---

[۱] جوهری، ابونصر، *الصحاح فی اللغة و العلوم*، به کوشش ندیم مرعشلی، ص ۱۰۱.

[۲] خلیل بن احمد، *کتاب العین*، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، مکتبة الهلال، ج ۷، ص ۱۵٦-۱۵۷.

[۳] زبیدی، مرتضی، *تاج العروس*، ج ۲۷، ص ٤٤۸.

از آن نشأت گرفته است و به همین دلیل است می‌گوییم: اصل انسان خاک است و اصل این دیوار سنگ است.[۱]

ابن فارس در *مقاییس اللغة*[۲] می‌گوید که عَبَرَ به معنای نفوذ و گذشتن در چیزی است و اگر می‌گوییم: عبرت النهر عبوراً، به معنی آن است که از رودخانه گذشته‌ای.

منظور از اصالت در اینجا تحقّق در خارج از ذهن و موجودیّت به معنی اسم‌مصدری است و اعتباریت به معنی عدم عینیت در خارج از ذهن و ذهنی بودن امری است. عبارت ملاصدرا در معنی اصالت و اعتباریت چنین است: «ان الوجود هو الاصل عندنا فی الموجودیة و التحقّق و الماهیة موجودة به بالعرض و بالقصد الثانی»،[۳] یعنی ملاصدرا اصل یا اصالت را مساوق با موجودیّت یا همان اسم‌مصدری و تحقّق می‌داند و هر آنچه که عینیت و تحقّق خارجی نداشته و بالعرض وجود یابد را اعتباری می‌خواند. وقتی از چیزی به چیز دیگر عبور می‌کنیم مانند این است که آن تعبیر و یا تفسیر می‌نماییم، و به همین علّت است که اصطلاح تعبیر رؤیا از «عبر» یعنی عبور از امری به امری دیگر اخذ شده است و این مانند عبور از چیزی به چیز دیگر است. ابن فارس می‌گوید که اعتبار و عبرت نیز به قیاس از همان عبور رودخانه است، زیرا چیزی برای عبور به چیز دیگر لحاظ گردیده است.[٤]

برای لفظ اعتبار در فلسفه تعاریف متعدّدی است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

---

[۱] عسکری، ابو هلال، *الفروق اللغویة*، قاهره، دار العلم، ۱۹۹۱م، ص ۱٦۲.

[۲] ابن فارس، احمد، *مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام هارون، دار الفکر، ۱۳۹۹هـ/۱۹۷۹م، ج ٤، ص ۲۰۷.

[۳] ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۳، ص ۲۵۷.

[٤] مصدر پیشین، ج ٤، ص ۲۰۹-۲۱۰.

۱- گاهی منظور از اعتبار همه مفاهیم و معقولات ثانیه فلسفی و منطقی است که به اعتبار اتصاف و عروض آنها در ذهن اعتباری دانسته می‌شوند و در مقابل آنها معقولات اولی ماهوی یا مفاهیم حقیقی قرار دارد. محل نزاع در اصالت وجود یا ماهیّت این مفاهیم اعتباری به معنایی که توضیح داده شد نمی‌باشد.

۲- گاهی اعتبار به آنچه که دارای وجود مستقل در خارج نیست اطلاق می‌گردد و در مقابل آن وجود مستقل در خارج است. به‌عنوان مثال جوهر موجود در خارج وجود مستقل دارد، اما اضافه موجودی به موجود دیگر وجود مستقلی جز دو طرف مورد اضافه ندارد، قسم اول حقیقی و دوم اعتباری است. این معنی دوم از اعتباری و حقیقی نیز در محل نزاع در این کتاب نیست.

۳- گاهی در محاورات اجتماعی خود می‌گوییم که مال و منال و همسر و فرزندان و ریاست دنیوی و مالکیت اعتباری است، این بدین معنی است که این امور حقیقت بالذاتی را برای صاحب آن در مقابل علم و تقوی و مانند آنها به ارمغان نمی آورد و معمولاً این واژه برای امور دنیوی و ارزش های غیر دینی بکار برده می‌شود که از محل بحث ما خارج است.

٤- گاهی به امور وهمی و خیالی که دارای مصداق خارجی نیستند و قوه مخیله انسان آنها را جعل کرده است اعتباری می‌گویند، مانند ققنوس و غول و مانند آنها که این قسم از اعتباری نیز محل بحث ما نیست.

۵- برخی از قضایای محموده در لسان مردم مشهور است که می‌گویند مثلاً دروغ گفتن زشت است یا در قضایای حقوقی می‌گویند: غصب اموال دیگران امری مذموم است، در چنین احکامی که معمولاً به استقراء و به شهرت استناد می‌گردد عقل به‌صورت مجرّد از آن اقوال مشهور چنین احکامی را صادر نمی کند و به همین جهت آن احکام را اعتباری در مقابل عقلی می‌گویند، مثلاً کل بزرگ‌تر از جزء است یک

حکم عقلی است که استناد آن به مشهورات و ظنیات و حدسیات نیست. این نوع اعتباری نیز از محل بحث خارج است.

٦- گاهی منظور از اعتباری بودن آن است که چیزی در خارج تحقّق بالذات ندارد، بلکه تحقّق آن بالعرض و ثانیاً است و در مقابل آن چیزی است که تحقّق بالذات در خارج دارد و آن را اصیل می‌گویند. فلاسفه از اعتباری بودن و اصالت وجود یا ماهیّت چنین معنی را قصد می‌کنند و محل نزاع این است که آنچه در اعیان تحقّق بالذات دارد مصداق وجود است یا ماهیّت، حال اگر مصداق وجود باشد باید ماهیّت تحقّق بالعرض به‌واسطه وجود داشته باشد، زیرا فرض دو حقیقت عینی در شیء واحد محال است، بنابراین وجود اصیل و ماهیّت اعتباری می‌گردد و بالعکس نیز چنین است.

حال می‌گوییم که اگر یکی از وجود یا ماهیّت اصیل باشد، یعنی تحقّق بالذات در خارج داشته باشد باید منشأ آثار مترتب بر آن نیز باشد، زیرا اعتباری بودن چیزی مستلزم آن است که آثاری در خارج بر آن مترتب نمی‌شود، زیرا حقیقتی بالذات ندارد.

تعاریف دوگانه ملاصدرا از اصالت و اعتباریت و نقد آن

پیش از آنکه دیدگاه خود را در این باره بیان کنیم لازم است به دو دیدگاهی که سید کمال حیدری در این باره به نقل از ملاصدرا بیان کرده و سپس نظر خود را مطابق با دیدگاه غالب ملاصدرا دانسته است اشاره کنیم و در نهایت خواهیم گفت که این اختلاف دو دیدگاه اصولاً به دو دیدگاه متفاوت ملاصدرا در اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیّت برمی‌گردد و در نهایت نظر خود را در این تقسیم بندی و اضطراب در موضوع نزد ملاصدرا و به تبع وی نزد سید کمال حیدری بیان خواهیم نمود.

بر این اساس نخست دیدگاه سید کمال حیدری از دو برداشت متفاوت از اصالت و اعتباریت و سپس دیدگاه ملاصدرا و در نهایت نظر خود را در تبیین این اختلاف بیان خواهیم کرد.

سید کمال حیدری[1] در باره این دو تعریف از اصالت و اعتباریت و قول مختارش چنین می‌گوید: از آنچه گفته شد روشن می‌گردد که بحث درباره اصالت و اعتباریت در مرتبه عالم مفاهیم و یا نفس‌الامر نیست، بلکه این بحث درباره مرتبه واقع خارجی و عینی است. در کلمات حکما و استعمال آنان نسبت به این موضوع دو معنی مختلف از اصالت و اعتباریت وجود دارد که هر یک نتایج و آثار خاص خود را بر موضوع بحث دارند.

معنی اول: تحقّق در اعیان و عدم آن

از آن جهت وجود را اصیل می‌دانند که در واقع خارجی دارای تحقّق و عینیت است، بنابراین چیزی اصیل است که به مرتبه ثبوت خارجی و واقعیّت به معنی اخص نائل آمده باشد و این معنی در مقابل منکرانی گفته می‌شود که برای وجود تحقّق خارجی و عینی قائل نیستند و آن را امری اعتباری و منتزع از ماهیّت می‌دانند، مانند شیخ اشراق، و معنی اعتباری بودن ماهیّت آن است که در مرتبه واقعیّت به معنی اخص تحقّق و عینیتی ندارد و این تفسیر از اصالت و اعتباریت نزد بسیاری از حکما شهرت بسیاری دارد، زیرا طرف‌داران اصالت وجود بر اساس این تعریف ماهیّت را امری عدمی منتزع از حد وجود می‌دانند که تحقّقی ولو بالعرض و ثانیاً ندارد.

---

[1] سید کمال حیدری، *نظریة اصالة الوجود*، ص ۲۲۵-۲۳۰.

معنی دوم: تحقّق در اعیان بالذات و عدم آن

گاهی منظور از تحقّق خارجی مقیّد به «بذاته» می‌شود، بدین معنی که اگر وجود تحقّق عینی خارجی بذاته و بدون تقیید به قیدی داشته باشد در آن صورت اصیل است، زیرا بر این فرض ماهیّت نیز تحقّق خارجی دارد، اما تحقّق آن بغیره است و نه بذاته، بنابراین اضافه کردن قید «بذاته» در تعریف اصالت چیزی ضرورت دارد، بنابراین تعریف اصالت دو رکن اساسی دارد، یکی تحقّق در اعیان و دوم تحقّق بالذات بدون احتیاج به قید دیگری و اگر این دو رکن در چیزی نباشد آن چیز اعتباری خواهد بود، زیرا شیء از دو حالت خارج نیست: ۱) تحقّق خارجی دارد، ۲) تحقّق خارجی ندارد. اگر تحقّق خارجی دارد، بر اساس تعریف اول اصیل است و بنابر تعریف دوم این سؤال مطرح می‌شود که آیا تحقّق آن بالذات است یا بالغیر، حال اگر تحقّق آن بالذات باشد بنابر تعریف اول و دوم اصیل است، اما اگر تحقّق آن بالذات نباشد طبق تعریف اول اصیل ولی طبق تعریف دوم اعتباری خواهد بود. قسم دوم آن بود که آن شیء تحقّق خارجی نداشته باشد، در آن صورت هر دو تعریف به اعتباری بودن آن اذعان دارند. بنابراین تعیین نوع تعریف در مبحث اصالت وجود از اهمیت زیادی برخوردار است و باید قبل از ورود به این بحث موضع خود را نسبت به تعریف درست روشن کنیم.

سید کمال حیدری در ادامه می‌گوید که بنابر این تعریف آخر که قول مختار است همه مفاهیم غیر از مفهوم وجود اعتباری است، زیرا تنها مفهوم وجود است که تحقّق عینی بذاته دارد و برای تحقّق خارجی نیازمند به هیچ حیثیّت تقییدیه نیست، اما مفاهیم دیگر در خارج به وجود تحقّق دارند و نه به ذات خود، بنابراین وجود حیثیّت تقییدیه در حمل وجود بر سایر مفاهیم است، اعمّ از اینکه این مفاهیم از احکام وجود باشد و یا از ماهیّات به معنی اخص باشد. و قبلاً گفته شد که ماهیّت به معنی خاص

شامل ماهیّت به معنی اخص و مفاهیم فلسفی غیر از وجود مانند مفهوم قدرت و حیات و علم و مانند آنها است، به‌عنوان مثال مفهوم علم بذاته متصف به موجودیّت نمی‌شود، بلکه نیازمند حیثیّت تقییدیه وجود است که آن را تحصّل بخشد و مبنای ملاصدرا در صفات الهی این است که این صفات از حیث ذات امور اعتباری هستند که «ما شمت رائحة الوجود»، یعنی بویی از حقیقت وجود به آنها نمی‌رسد و این صفات با حیثیّت تقییدیه است که به دایره وجود وارد می‌شوند، بنابراین دائره اعتباری بودن ماهیّت به معنی خاص از ماهیّت به معنی اخص نیز عام‌تر است و همه مفاهیم فلسفی غیر از وجود را شامل می‌گردد.

سید کمال حیدری در مقام پاسخ به این سؤال که منظور از اصالت و اعتباری بودن کدام معنی از دو تعریف اخیر است می‌گوید که بسیاری از کلمات ملاصدرا با معنی دوم از اصالت و اعتباری بودن سازگاری دارد.

دلایلی که برای معنی دوم اصالت از سخنان ملاصدرا آورده شده به عبارت ذیل است: ملاصدرا می‌گوید: «وجود به ذاته موجود است و سایر اشیاء غیر وجود به ذوات خود موجود نیستند، بلکه به وجودات عارض بر آنها تحقّق پیدا کرده‌اند»،[۱] و نیز می‌گوید: «معنی تحقّق وجود بذات خود این است که وقتی تحصّل می‌یابد به ذات و یا فاعلی، در این تحقّق نیاز به وجود دیگری که به آن قوام یابد ندارد، به خلاف غیر وجود که بعد از تأثیر فاعل اتصاف به وجود پیدا می‌کند».[۲]

---

[۱] ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۱، ص ۳۹.

[۲] مصدر پیشین، ج ۱، ص ٤۰.

و نیز می‌گوید: «تقدم حقیقی مانند تقدم وجود بر ماهیّتی است به آن وجود تحصّل یافته است، پس وجود نزد ما در موجودیّت و تحقّق اصیل است و ماهیّت موجود بالعرض و به قصد ثانی است».[1]

خلاصه بحث این است که نظر غالب ملاصدرا تعریف دوم از اصالت است و شواهدی هم از سخنان ملاصدرا آورده شده است. تا اینجا سخنان سید کمال حیدری بیان شد و اکنون نقد خود را بیان می‌کنیم و البته این نقد متوجه سخنان ملاصدرا اولاً و بالذات و سید کمال حیدری ثانیاً و بالعرض است، زیرا ایشان بیشتر در صدد توجیه دوگانگی در تعریف اصالت در براهین ملاصدرا بوده است و از این جهت تقصیری متوجه او نیست.

نقد تعریف دوگانه ملاصدرا از اصالت و اعتباری بودن

در عبارات ملاصدرا دو گونه تعبیر متفاوت برای ماهیّت به کار رفته است. در تعبیر اول که پیش از این اشاره شد ملاصدرا ماهیّت را امری می‌داند که در عالم عینی تحقّق دارد، هر چند این تحقّق به‌صورت ثانیاً و بالعرض است و آنچه در عالم خارج تحقّق دارد اولاً و بالذات وجود است و ماهیّت به تبع وجود در خارج متحقّق می‌شود. این مطلب همچنانکه اشاره شد در بسیاری از آثار ملاصدرا تکرار شده است و نیازی به یادآوری آنها در اینجا نیست و نمونه هایی را هم از *اسفار* آوردیم.

تعبیر دوم ملاصدرا از ماهیّت این است که ماهیّت صرفاً اعتبارات و مفهوماتی هستند که ذهن آنها را از موجودات به حسب مراتبشان در کمال و نقص انتزاع می‌کند.[2]

---

[1] مصدر پیشین، ج ۳، ص ۲۵۷.

[2] ملاصدرا، *المفاتح الغیب*، ص ۲۳٤.

در جایی دیگر ملاصدرا ماهیّت را خیال و عکس وجود می‌داند که در مدارک عقلی و حسی ظاهر می‌شود.[۱]

این سخن به معنی آن است که ماهیّات هیچ گونه تحقّق خارجی ندارند و تنها به‌عنوان مدرکاتی در ذهن متحقّق می‌شوند، بنابر این تعریف یا توصیف ماهیّات هیچ گونه تحقّق خارجی حتی به‌صورت ثانیاً و بالعرض ندارد.و همان گونه که مشاهده می‌شود میان دو تعریف ماهیّت تناقض آشکار است.

نسفی در تبیین نظریّه وحدت وجود نزد صوفیه می‌نویسد: «بدان که اهل وحدت می‌گویند که وجود یکی بیش نیست و این وجود خدای تعالی و تقدس است و به غیر از وجود خدای وجود دیگر نیست و امکان ندارد که باشد و دیگر آن می‌گویند که اگر چه وجود یکی بیش نیست، اما این یک وجود ظاهری دارد و باطنی هم دارد. چون این مقدّمات معلوم کردی اکنون بدان که اهل وحدت می‌گویند که باطن این وجود یک نور است و همین نور است که جان عالم است و عالم مالامال این نور است، نوری است نامحدود و نامتناهی، و بحری است بی پایان و بی کران، حیات و علم و ارادت و قدرت اشیا از این نور است. بینایی و شنوایی و گویایی و گیرایی و روایی اشیا از این نور است، بلکه خود همه این نور است و اگرچه صفات و افعال و اسامی اشیا از این نور است، اما این نور یکی بیش نیست و افراد موجودات به یک بار مظاهر این نوراند. هر یک دریچه‌اند و صفات این نور از این جمله دریچه ها بیرون تافته است. این نور اول و آخر ندارد و فنا و عدم را به وی راه نیست. دریچه‌ها نو می‌شوند و کهنه می‌گردند و به خاک می‌روند و از خاک باز می‌آیند. خود می‌آیند و خود می‌روند و خود می‌زایند و هر یک آنچه ما لابد ایشان است تا به کمال خود رسیدن با خود دارند».[۲]این تعریف

---

[۱] ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۱، ص ۱۹۸.

[۲] نسفی، *زبدة الحقایق*، ص ۷۳.

صوفیه از وحدت وجود و سراب و خیال بودن وجودات در اعیان و اینکه تنها یک وجود در اعیان حقیقت دارد با این تعریف ملاصدرا از اصالت سازگاری تامّ و تمام دارد. به نظر می‌رسد که تعابیر دوگانه ملاصدرا از اصالت، پرده از نوعی اعتقاد وی به دیدگاه وحدت وجود صوفیه برمی دارد و به همین علّت است که گاهی ملاصدرا برای ماهیّت حتی تحقّق بالغیر را نیز نفی می‌کند و حقیقتی غیر از صرف وجود را سایه‌ای از حقیقت وجود می‌داند.

ملاصدرا در جایی کلّی طبیعی را در عالم خارج موجود دانسته است که طبیعتاً این تفسیر با تعریف اوّل و نه دوم سازگار است.[۱]

ملاصدرا در بحث سنخیت علّت و معلول می‌گوید که چون معلول باید از سنخ علّت باشد و چون علّت فاعلی عین وجود است، پس معلول نیز باید وجود ممکنات باشد نه ماهیّت آنها.[۲]

گرچه این استدلال ملاصدرا در جای خود قابل تأمّل است و این اشکال بر او وارد است که ماهیّت واجب عین وجود او است، اما ماهیّت موجودات در اعیان در ذهن به دو مفهوم وجود و ماهیّت به تحلیل ذهنی تفکیک می‌گردد و در خارج تنها یک حقیقت عینی وجود دارد و آن وجود مقیّدی است که به جعل بسیط توسط جاعل انجام می‌پذیرد و این وجود مقیّد یا ماهیّت متحصّله یک حقیقت واحده را تشکیل می‌دهد که توسط جعل بسیط تحقّق یافته است، ولی در هر حال این استدلال

---

[۱] مصدر پیشین، ج ٦، ص ۱۹.

[۲] مصدر پیشین، ج ۱، ص ٤۱۸؛ نیز مراجعه شود: اسدی، سیاوش و دیگران، تعابیر متفاوت از ماهیّت نزد ملاصدرا و علّامه طباطبایی و تأثیر آن بر بداهت نظریّه اصالت وجود، *پژوهشهای هستی شناختی*، سال چهارم، شماره ۸، پاییز و زمستان ۱۳۹٤ش، ص ۱-۱۷.

ملاصدرا در اثبات اصالت وجود با تعریف اول ملاصدرا در تحقّق ماهیّت ثانیاً و بالعرض نیز سازگار است و در این استدلال نمی‌توان شاهدی بر تعریف دوم قائل شد. بنابراین ملاصدرا با بیان این استدلال می خواهد بگوید که مجعول اولاً و بالذات وجود است و ماهیّت به تبع آن تحقّق می‌پذیرد و این مطلب در بسیاری از سخنان ملاصدرا تکرار شده است و نمی‌توان آن سخن را تأییدی بر تعریف دوم ماهیّت دانست.

چون ملاصدرا ماهیّت را همچون اعراض و صفات برای جواهر و یا موضوع نمی‌داند، بلکه آن را حدی از حدود وجود و ظلّی از ذی ظلّ می‌داند تحقّق عینی ماهیّت را به ذات وجود قائل است، بنابراین تحقّق ماهیّت به‌واسطه وجود به معنی عروض یا اتصاف نیست و در *الشواهد الربوبیة*[۱] می‌گوید که ماهیّت به عین وجود متحقّق می‌شود و به نحوی از انحاء با آن متحد است، ولی نه به این صورت که وجود برای ماهیّت به‌عنوان یک صفت لحاظ شود یا اینکه عارض آن شود و این تعابیر ملاصدرا نیز با تعریف اول ماهیّت سازگار است.

تشکیک در وجود نزد ملاصدرا با تعریف اول ماهیّت نزد وی نیز در تعارض نیست، زیرا ماهیّت در هر مرتبه از وجود مشکک می‌تواند تحقّقی بالعرض در خارج داشته باشد. یکی از چالش‌های موجود درباره دیدگاه ملاصدرا در اصالت وجود این است که حقیقتی مستقل در خارج به جز وجود ربطی نیست و معلولات چیزی جز ربط به علّت نیستند و وجود ربطی به‌صورت حرفی در ذهن منعکس می‌شود، یعنی همچنان که ماهیّات در خارج حقیقتی ثانیاً و بالعرض ندارند وجود هم حقیقتی به‌صورت مستقل ندارد و همه حقایق هستی چون امواجی از یک دریای بیکران به

---

[۱] ملاصدرا، *الشواهد الربوبیة*، ص ۱۱.

نام صرف وجود است، این همان معنای وحدت وجود است که به آن پیش از این نزد ابن عربی و پیروان او اشاره شد. نگاه دیگری که از سخنان ملاصدرا می‌فهمیم این است که وجودات حقیقت مستقل به‌عنوان معلولات برای علّت تامه حقیقت مستقلی در خارج دارند، ولی در عین حال همه وجودات از سنخ وجود به تشکیک هستند و در این تفسیر هم وحدت وجود تحقّق دارد، اما حقایق خارجی نیز تحقّق عینی دارند. این دو تفسیر سبب شده است که ملاصدرا دو تعریف از ماهیّت ارائه کند و برای اصالت نیز در خارج دو تعریف قائل باشد. ملاصدرا در توجیه این دوگانگی می‌گوید که اگر به وجودات خاص نظر ربطی شود عین ربط و وابستگی به واجب‌الوجود هستند و تنها معنای حرفی خواهند داشت، اما اگر به آنها توجه و نظر استقلالی شود می‌توان برای این وجودات معنای اسمی نیز در نظر گرفت. او در *اسفار* چنین می‌گوید: «وجود رابطی به معنای اول وجود تعلقی است... و به‌واسطه توجه کردن به آن معنی اسمی می‌گیرد و وجود محمولی می‌شود. آری بسا که جایز است معنای نسبی غیر رابطی بگیرد».[۱] بر اساس این توجیه که به معرفت‌شناختی مرتبط است و نه هستی‌شناسی انتولوژیک، می‌توان وجودات رابطی را در نگاه استقلالی به آنها به‌عنوان وجودات اسمی در نظر گرفت و وجودات اسمی نیز می‌توانند سبب تحقّق ماهیّت بالعرض شوند، بنابراین نظر بین رابطی بودن وجودات و تحقّق بالعرض ماهیّات بر اساس تعریف اول ملاصدرا از ماهیّت تعارضی نیست. وجود رابطی نزد فلاسفه دارای دو معنی است: یکی وجود محمولی که وجودش فی‌نفسه عین وجود آن برای غیر می‌باشد و دیگر به معنی رابط محض که روابط و نسبت‌های میان محمولات و موضوعات می‌باشد.

---

[۱] ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۱، ص ۸۲.

قسم اول معنای اسمی است که خود مستقل است ولی نه به‌صورت استقلال لنفسه و قسم دوم صرف ربط و از معانی حرفی است که وجود آن وجود تعلّقی است. معنای دوم از منطق ، وارد فلسفه شده است و اصالتاً اصطلاحی منطقی است، ولی معنای اول، معنایی است که مختص به فلسفه است. به علّت همین برای جلوگیری از خلط میان این دو اصطلاح، وجود رابطی منطقی را وجود رابط و وجود رابطی فلسفی را همان رابطی بنامیم. بنابراین تقسیم بندی وجود رابطی به معنی حرفی یا وجود تعلقی نمی‌تواند معنای اسمی داشته باشد و معنای اسمی را تنها برای قسم اول آن یعنی وجود فی نفسه لغیره می‌توان قائل شد، لذا وجود محمولی به معنی رابط محض را با نگاه استقلالی نمی‌توان به معنی اسمی بکار گرفت. گرچه فلاسفه متأخر وجود رابط و رابطی را تنها به اشتراک لفظی می‌دانند و بین آن دو تعارض است، زیرا وجود رابط عین ربط و معنای حرفی است، اما وجود رابطی وجود مستقل لغیره دارد و می‌توان معنای اسمی بر آن اطلاق نمود، ولی در هر حال این سؤال مطرح می‌شود که وجود رابطی نیز بر مبنای وحدت وجودی ملاصدرا عین ربط و اضافه اشراقی به واجب‌الوجود است که از آن به ظلّ منبسط و فقر ذاتی و عین ربط تعبیر می‌کنند و بر این اساس تنها باید واجب‌الوجود وجود مستقل داشته باشد و سایر وجودات مشمول وجود رابط می‌گردند و اگر چنین فرضی درست باشد همه وجودات غیر از حق‌تعالی حقیقتی به نام وجود فی نفسه نخواهند داشتند و آنچه ما به‌عنوان ماهیّات و عناوین اسمی برای آنها قائل می شویم تصوّرات ابتدایی انسان از آن وجودات رابطی است که وجودات فی نفسه تصوّر می‌کنیم و اعیان خارجی حقیقتی غیر از ظلّیت و ربطیت به حضرت حق‌تعالی ندارند. بنابراین وجود تعلقی و رابط تنها به وجود رابط منطقی منحصر نمی‌گردد و شامل همه کائنات به غیر از ذات حق‌تعالی

می‌گردد و با این توصیف معنای اسمی تنها سرابی در ذهن انسان است و نه حقیقتی در اعیان خارجی.

تناسب تعریف اول ملاصدرا از اصالت با قول وحدت وجود صوفیه

این قول صوفیه همان قول به اصالت وجود است و به نظر می‌رسد اصالت در این مکتب به معنای تحقّق عینی در خارج بدون قید بالذات است، زیرا صوفیه وحدت وجودی به هیچ وجودی غیر از حضرت حق‌تعالی اعتقاد ندارند، بنابراین قید بالذات در تحقّق عینی در تعریف اصالت بی‌معنی است. در مبحث تعریف اصالت از نظر ملاصدرا گفتیم که ملاصدرا دو تعریف از اصالت ارائه کرده است که هر یک با دیگری در تعارض بلکه در تناقض است، تعریف اول از اصالت این بود که هر چه تحقّق عینی دارد اصیل است و این به معنای عدم تحقّق ماهیّات می‌باشد و این قول ملاصدرا با مکتب وحدت وجودی صوفیه سازگار است و چه بسا ملاصدرا در سلوک معرفتی خود به این وحدت رسیده باشد، و در تعریف دوم اصالت گفتیم که وی چیزی را اصیل می‌داند که تحقّق بالذات و نه بالغیر داشته باشد، زیرا در بسیاری از عبارات وی چنین مشاهده می‌شود که ماهیّات را متحقّق بالغیر می‌داند.

فصل سوّم: اشتراک معنوی وجود و احکام مترتب بر آن

موضوع اشتراک معنوی یا لفظی وجود در فلسفه مورد بحث قرار نمی‌گیرد، اما از آنجایی که موضوع اصالت وجود بر مبنای اشتراک معنوی وجود استوار است به ناچار و ثانیاً وبالعرض به این موضوع نیز پرداخته می‌شود. مباحث الفاظ در علوم ادبی چون صرف و نحو و علم لغت مورد بحث قرار می‌گیرند و این گونه مباحث از مسائل اعتباری و وضعی بشمار می‌آیند. محمد تقی آملی در کتاب *درر الفوائد*[1] دو نوع اشتراک معنوی و لفظی قائل شده و گفته‌است که گاهی اشتراک معنوی و لفظی در مباحث الفاظ مورد بحث قرار می‌گیرند و گاهی در مباحث فلسفی و این دو حیثیّت با یکدیگر اختلاف دارند، یعنی در مباحث الفاظ مبنای تشخیص اشتراک لفظی و معنوی وضع است، مانند لفظ عین به‌عنوان مشترک لفظی در زبان عربی که برای معانی متعدّدی چون چشم، چشمه آب، جاسوس، شیء و مانند آنها وضع شده است و در زبان‌های مختلف وضع الفاظ برای آن معانی متفاوت است، و لفظ انسان به‌عنوان مشترک معنوی برای صدق به افراد مختلف در خارج برای یک حقیقت مشخص وضع شده است، و یا برای معانی متعدّدی وضع گردیده است و این نوع اشتراک لفظی و معنوی در زبانهای مختلف متفاوت است، زیرا در هر زبانی وضع الفاظ با زبان دیگر متفاوت است. بنابراین ملاک تشخیص در اشتراک معنوی و لفظی به اعتبار وضع به علم لغت بازمی‌گردد و برهان و استدلال در آنها بی‌معنی است. در نوع دوم یعنی اشتراک معنوی و لفظی در اصطلاح فلاسفه التفاتی به وضع الفاظ

---

[1] آملی، محمد تقی، *درر الفوائد*، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۷هـ، ج ۱، ص ٤٢-٤٣؛ کمال حیدری، *نظریة اصالة الوجود*، ص ۱۱۳-۱۱٤.

نیست، بلکه معانی آن مورد نظر است، که آیا یک لفظ مانند وجود دارای یک معنی و مفهوم است یا دارای معانی متعدّدی است و در این مبحث وضع لفظ برای معنی مورد بحث قرار نمی‌گیرد و در این نوع از اشتراک معنوی و لفظی برهان و استدلال ضرورت دارد؛ بنابراین در فلسفه درباره لفظ وجود در زبان‌های فارسی، عربی و انگلیسی و هر زبان دیگر و معنای آن بحث می‌شود، زیرا مفهوم وجود در زبان‌های مختلف به یک معنی است. بر این اساس اشتراک لفظی و معنوی دو وصف برای فرد ادیب و لغت شناس است و دو وصف برای مفهوم نزد فیلسوف بشمار می‌آید و ملاک اشتراک معنوی و لفظی نزد ادیب تعدد وضع یا وحدت آن است و نزد فیلسوف تعدد مفهوم و وحدت آن است. و روش تشخیص اشتراک معنوی و لفظی نزد ادیب و لغت‌شناس نص اهل لغت و ادب است و نزد حکیم رجوع به ذهن و برهان و بحث عقلی است.

ایرادی که به تقسیم‌بندی اشتراک لفظی و معنوی نزد محمد تقی آملی وارد است این است که تعدد معانی برای یک لفظ نزد فیلسوف نیز به تعدد وضع لفظ برای معانی برمی‌گردد، زیرا اگر به حسب اهل لغت ثابت شود که برای لفظ وجود معانی متعدّدی وجود دارد، این به معنی وضع آن لفظ برای آن معانی است و در آن صورت فیلسوف نیز به ناگزیر به اشتراک لفظی اعتقاد پیدا خواهد کرد و مبنای تشخیص به کاربرد آن لفظ نزد اهل لغت باز خواهد گشت و ما به استناد اهل لغت و کاربرد لفظ وجود در روایات و آیات متعدّد گفتیم که آن لفظ دارای یک مفهوم نیست و معانی متعدّدی از آن استفاده می‌شود و اگر این موضوع برای ما به یقین اثبات شود در آن صورت از قول به اشتراک لفظی گریزی نیست و اثبات اشتراک لفظی برای اهل لغت و ادب می‌تواند مبنای قبول و ردّ فیلسوف نیز باشد. حال اگر لفظی غیر از وجود مانند واژه هستی در زبان فارسی یا Existence در زبان انگلیسی برای اثبات اصالت

وجود یا ماهیّت بکار برده شود باید به قواعد لغوی و وضع الفاظ در آن زبان مراجعه کرد و دید که آیا آن لفظ برای یک مفهوم وضع شده است یا دارای معانی متعدّدی است؟ زیرا اگر لفظی به زبان دیگر به‌عنوان وجود بکار برده شود که همه اهل لغت از آن یک مفهوم و معنی را استنباط می‌کنند در آن صورت کاربرد آن لفظ برای مصادیق خارجی آن به‌صورت اشتراک معنوی خواهد بود و مشکلات و چالش‌های فلسفی موجود در زبان عربی به‌سادگی قابل بررسی و اظهار نظر می‌گردد.

اگر فیلسوف با برهان و استدلال عقلی اثبات کند که وجود دارای یک معنی مشترک بین مصادیق مختلف است و اهل لغت بگویند که آن لفظ برای معانی متعدّدی وضع گردیده است، در آن صورت چه فایده ای از آن استدلال متصوّر خواهد بود، مگر اینکه فیلسوف ادّعا کند که منظور او از وجود جعل اصطلاحی است که مقصود او را به اثبات می رساند و کاری به وضع اهل لغت ندارد، در آن صورت بحث از اشتراک لفظی و معنوی در فلسفه نیز بی فایده و نزاع لفظی خواهد بود.

در باره اشتراک معنوی و لفظی وجود سه قول در میان فلاسفه و متکلمان وجود دارد:

اول آنکه لفظ وجود مشترک معنوی بین واجب و ممکن است، یعنی وقتی می‌گوییم: خداوند موجود است یا انسان موجود است برای لفظ وجود یک معنی و مفهوم تحقّق دارد. این قول را ملاصدرا و بسیاری از فلاسفه از طرف‌داران اصالت وجود و اصالت ماهیّت پذیرفته اند.

دوم آنکه وجود مشترک لفظی بین واجب و ممکن است، یعنی وجود در گزاره خداوند موجود است با وجود در گزاره انسان موجود است متفاوت است و این قول متکلمان و برخی فلاسفه چون ملا رجبعلی تبریزی است که به منظور تنزیه خداوند از صفات و خصائص ممکنات وجود باری‌تعالی را از سنخ وجود ممکنات ندانسته‌اند.

سوم آنکه لفظ وجود مشترک لفظی بین واجب و ممکن است و مشترک معنوی بین ممکنات است، بدین معنی که وجود خداوند و وجود انسان از دو مقوله متفاوت است که حتی در مفهوم وجود نیز اشتراک ندارند، اما مفهوم وجود در موجودات غیر از خداوند دارای یک معنی واحد است. این قول تلفیقی بین قول اول و دوم است.

سؤال فلاسفه این است که آیا لفظ وجود دارای یک معنی و مفهومی است که بر همه مصادیق آن از واجب و ممکن و وجود ذهنی و خارجی صدق می‌کند و یا اینکه وجود دارای معانی متعدّدی است که بر حسب شرایط هر موجودی با تنوعی که در موجودات است بر آنها لفظاً صدق می‌کند، اما از نظر معنی و مفهوم با یکدیگر اختلاف دارند، یعنی وجود واجب یک معنی دارد و وجود ممکن معنی دیگری جز آن دارد، بنابراین مفهوم وجود دارای تنوع است، اما لفظ آن به‌صورت یگانه مورد استفاده قرار می‌گیرد. این موضوعی است که به‌عنوان مقدمه‌ای بر مبحث اصالت وجود مورد بحث قرار گرفته است.

مراد از اشتراک معنوی آن ست که لفظ دارای یک معنی باشد، اما مصادیق و افرادش متکثر باشند، مثلاً انسان یک معنی دارد، اما بر افراد بسیار و اشخاص بی شمار صدق می‌کند، بنابراین اشتراک آن در افراد و اشخاص خود معنوی است، و مراد از اشتراک لفظی در این مقام آن ست که لفظ دارای معانی متعدّد باشد، خواه کلی باشند و خواه جزئی، یا بعضی کلی باشد و بعضی جزئی. با توجه به این تعاریف هر یک از مفاهیم وجود و عدم دارای یک معنی خاص خود به اشتراک معنوی هستند و این موضوع نزد فلاسفه جزو بدیهیّات شمرده می‌شود.

بنا به گفته فلاسفه کسی در اشتراک لفظی عدم شک و تردید نکرده است، زیرا افراد و مصادیق عدم اعتباری محض و اضافی صرف هستند و تمایز آنها به اعتبار اضافه به سوی ملکات و وجودات است، و به همین دلیل گفته‌اند: «لا تمایز بین الاعدام،

ای بما هی اعدام»، یعنی بین اعدام از آن جهت که عدم هستند تمایزی بین آنها نیست.

اختلاف فلاسفه بیشتر معطوف به وجود است، زیرا به عقیده آنان وجود دارای مصادیق عینی و حقایق خارجی می‌باشد، و میان آنان در اینکه وجود مشترک لفظی است یا معنوی اختلاف نظر است.

اشاعره اعتقاد داشتند که وجود دارای معانی متعدّد است و اشتراک میان آنها به‌واسطه لفظ وجود است و گفته‌اند که وجود هر ماهیّتی عین آن ماهیّت است باین معنی که وجود انسان به عینه معنی انسان است، حتی اینکه وجود انسان و لفظ انسان را دو لفظ مترادف می‌دانند، پس از نظر اشاعره تعدد معانی وجود به تعداد ماهیّات است. فلاسفه برای وجود یک معنی مشترک قائل هستند که در همه موجودات اعمّ از واجب و ممکن یکسان است.[۱] از میان فلاسفه متأخر ملا رجبعلی تبریزی لفظ وجود و موجود را میان واجب تعالی و ممکن مشترک لفظی دانسته است.[۲] وی اتصاف واجب‌الوجود به وجود عام بدیهی یا وجود مطلق را محال می‌داند و معتقد است که خود فاعل این وجود است و فاعل شیء نمی‌تواند قابل آن هم باشد و به همین استدلال لفظ وجود را مشترک معنوی بین واجب و ممکن نمی‌داند.[۳]

به عقیده ما مصادیقی از عدم وجودات خاص در ذهن داریم که یک طیف هم سنخی را تشکیل داده‌اند که مضاف به عدم هستند، و ذهن انسان با کمک قوّه فاهمه خود لفظ عدم را به وجه اشتراک آنها اطلاق کرده است به گونه‌ای که مفهوم عدم بذاته است و از این جهت عدم مطلق تنها بر مفهوم متنزع از اعدام متعیّن و مضاف در ذهن

---

[۱] زنوزی، *بدایع الحکم*، ص ٤٥-٤٦.

[۲] آشتیانی، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، ج ۱، ص ۲٤۱، ۲٤۹.

[۳] مصدر پیشین، ج ۱، ص ۲٦۲، به نقل از کتاب *الاصل الاصیل* از ملا رجبعلی تبریزی.

صدق می‌کند و مصداقی جز آن مفهوم انتزاعی ندارد و اگر در وهله نخست چنین می‌پنداریم که این مفهوم بر مابه الاشتراک مفاهیم دیگر ذهن همانند عدم زید و عدم درخت و مانند آنها نیز صدق می‌کند باید گفت که این خطای ذهن است و بر آنها تنها عدم زید و عدم درخت و مانند آنها صدق می‌کند و نه عدم صرف. در مورد لفظ وجود نیز همین شکل است، یعنی وجود صرف از انتزاع مفاهیم ذهنی چون وجود زید و وجود درخت انتزاع می‌گردد که تنها حصّه‌ای از حصصِ آن مفاهیم مفهوم وجود است و مفهوم وجود صرف به هیچ یک از این مفاهیم صدق نمی‌کند، بلکه بر مفهومی به نام مابه الاشتراکِ آن مفاهیم که منتزع از آنها به‌واسطه قوّه فاهمه است صدق می‌نماید. فلاسفه عدم و وجود و امکان و وجوب و علیت و معلولیت و مانند آنها را جز معقولات ثانوی فلسفی طبقه بندی کرده‌اند و اعتقاد دارند که موجودات خارجی به این مفاهیم در خارج متصف می‌شوند، ولی آنها صور مستقیم اشیا خارجی نیستند و در مقابل آنها معقولات اولیه مانند مقولات عشر شامل جوهر و اعراض تسعه قرار دارند که صورت واقعی اشیای خارجی هستند و بدین صورت مطابقت بین مفاهیم و مصادیق خارجی حاصل می‌گردد و ما مثلاً می‌گوییم: این شیء الف است و در پاسخ به سؤال ما هو گفته می‌شود. معقولات ثانوی مصداقی در عالم خارج ندارند و فقط در ذهن موجود هستند. انسان پس از آنکه تعداد زیادی صور کلّی از قبیل انسان و اسب و سفیدی و سیاهی و غیره را تصوّر می‌کند، قوّه فاهمه از این معقولات اولیّه معقولات ثانیه را می سازد. فرق معقول ثانی فلسفی با معقول ثانی منطقی این است که در معقولات ثانوی فلسفی اتّصاف در خارج است و عروض در ذهن، اما در معقول ثانوی منطقی اتصاف و عروض در ذهن است.

منظور فلاسفه از اتصاف وجود رابط و منظور از عروض وجود محمولی است. وجود محمولی وجودی است که دارای استقلال است و به یک ماهیّت تعلق می‌گیرد و آن

را به موضوع نسبت می‌دهیم مانند اینکه می‌گوییم: انسان موجود است. این وجود انسان وجود محمولی است، یعنی قابل حمل است. در جسم سفید است سفیدی نقش محمول بر جسم را ایفا می‌کند و بر جسم عارض شده است و واژه «است» نقش وجود ربطی را دارد که اتصاف جسم به سفیدی را حکایت می‌کند.

ادّعای ما این است که معقولات ثانویه فلسفی نه عروض و نه اتصاف بر مصادیق خارجی ندارند. به‌عنوان مثال شیئیّت را که از معقولات ثانویه فلسفی است در نظر بگیرید. فلاسفه می‌گویند که انسان خارجی هم شی ء است همان گونه که انسان ذهنی شیء است، زیرا ما که نمی‌توانیم از انسان خارجی نفی شیئیّت بکنیم. پس شیئیّت از نوع کلّیّت و نوعیت و مسائل منطقی نیست که ظرفش فقط ذهن باشد.[۱]

پاسخ ما این است که شیئیّت و شیء دو مفهوم مستقل از یکدیگرند، به گونه‌ای که ما شیئیّت را از مفهوم شیء انتزاع می‌کنیم، بنابراین اطلاق شیئیّت به انسان در ظرف ذهن امکان پذیر است، اما نمی‌گوییم: انسان شیئیّت است، بلکه می‌گوییم: انسان شیء است. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود که آیا در ظرف واقع می‌توان شیئیّت را از انسان منفکّ نمود، یعنی انسانی فرض نمود که متصف به شیئیّت نشده باشد؟ پاسخ ما این است که انسان در واقع شیء است، اما شیئیّت او امری ذهنی است که ما به ازای خارجی ندارد. مانند اینکه در معقولات اولیه می‌گوییم: زید انسان است، در این قضیّه حملیّه انسان را بر زید حمل کرده‌ایم، اما انسانیت زید امری ذهنی است که ما آن را از حقیقت خارجی انتزاع می‌کنیم و آن قضیّه حملیّه را به وجود می آوریم. سؤال دیگر این است که آیا در عالم واقعیّت زید انسان نیست و به

---

[۱] مرتضی مطهری، *مجموعه آثار استاد شهید مرتضی مطهری*، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸٤، ج ۹، ص ٤٤١.

عبارتی دیگر آیا این یک قضیّه حقیقیه خارجیه نیست که حکایت از انسان بودن زید می‌کند؟

جواب این است که ما مفهوم کلی انسان را به‌عنوان یک ماهیّت از مصادیق مختلف آن در خارج انتزاع می‌کنیم و زید را نیز در ذهن تصوّر می‌کنیم و به علّت اینکه مفاهیم انتزاعی کلی از مصادیق ذهنی و یا خارجی اخذ شده‌اند طبیعتاً بر همان مصادیق صدق می‌کنند و ذهن انسان این قضیّه را از رابطه بین زید و مفهوم کلی انسان می‌سازد و می‌گوید: زید انسان است. مصداق ذاتی زید همان فرد خارجی آن است و مصداق واقعی انسان همان مفهوم کلی ذهنی است و ما در خارج از ذهن انسان نداریم، بلکه زید و عمرو و بکر داریم که مفهوم انسان از آنها انتزاع می‌گردد.

فرض کنید ما انسان‌های عاقل نمی‌بودیم در آن صورت با انواعی چون اسب و درخت و مانند آنها روبرو بودیم که در عالم واقع وجود داشتند. در این فرض مفاهیمی کلی به‌عنوان معقولات اولیه و ثانویه منطقی و فلسفی نیز وجود نمی‌داشتند، در آن صورت عالم طبیعت را مصادیقی چون شیء الف و ب و ج تشکیل می‌دادند که می‌توانستند دارای آثار وجودی خود باشند متصف به اوصافی و موضوعی برای عروض عوارضی نیز چون سفید و سیاه شوند، در آن فرض حمل چیزی بر چیزی و عروض شیئی بر شیئی اتفاق می‌افتاد، اما هیچ یک از معقولات اولی و ثانوی حقیقتی بالذات نداشتند. به نظر می‌رسد نگاه سوبژکتیو انسان به حقایق خارجی با آنچه که به اوبژکیتو شناخته می‌شود خلط شده‌اند و سلسله‌ای مباحث فلسفی چون اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیّت را بوجود آورده‌اند.

سؤالی که اینجا مطرح می‌شود این است که اگر کسی قائل به اشتراک لفظی وجود باشد آیا بداهت مفهوم وجود را می‌پذیرد؟ جواب منفی است، زیرا اگر اشتراک لفظی باشد وجود در هلیات بسیطه مانند انسان موجود است به معنی ذات موضوع و

مصداقی است که بر آن حمل شده است، بنابراین عقیده مفهوم وجود در ذات انسان چیزی است و در قضیّه درخت موجود است مفهوم وجود چیزی جز ذات درخت نیست و بین این دو وجود در انسان و درخت اشتراک معنی متصوّر نیست، بلکه هر وجودی در یک موضوع چیزی جز وجود در موضوع دیگری است و فقط در لفظ وجود با یکدیگر اشتراک دارند و بر اساس همین مسلک اگر موضوع بدیهی التصوّر باشد وجود محمول بر آن نیز بدیهی خواهد بود و اگر نظری باشد وجود محمول بر آن نظری خواهد بود و نیازمند برهان و استدلال و یا تعریف به حدّ و رسم است، بنابراین مفهوم وجود در موضوعات بدیهی و نظری تابع موضوع خود است. اما اگر قائل به اشتراک معنوی شویم در آن صورت محمول که وجود است تابع موضوعات نیست و اگر بداهت آن اثبات شود در همه موضوعات به طور یکسان به بالبداهه قابل حمل است و یک معنی و مفهوم از آن استنباط می‌گردد و از موضوعات خود تبعیّت نمی‌کند.

سؤال دوم در باره رابطه بین اشتراک معنوی و قول به اصالت وجود است که چه رابطه ای بین آنها برقرار است؟ اصالت وجود با اشتراک لفظی وجود ناسازگار است، زیرا اگر وجود دارای معانی متعدّد و متکثری باشد که به ازای هر موضوعی متفاوت باشد در آن صورت اصالت وجود بی معنی خواهد بود، زیرا معنای وجود تابع موضوعات خود در خارج از ذهن می‌گردد و در آن صورت وجود معنایی تابع موضوع خواهد داشت و چنین معنایی نمی‌تواند اصیل باشد، زیرا وجود دارای یک مفهوم در همه موجودات نیست تا آن را اصیل بدانیم. ماهیّات هر یک دارای وجوه متمایز و متفاوتی از یکدیگر هستند و اگر اشتراک معنوی وجود ثابت شود در آن صورت می‌توان گفت که این ذوات متکثر و متمایز در یک مفهوم مشترک یعنی وجود با یکدیگر در یک قضیّه حملیّه اتحاد پیدا می‌کنند، مانند انسان کاتب است و یا درخت سبز است، و

ماهیّت انسان و درخت و خصائصی چون کتابت و سبز بودن با یکدیگر اختلاف دارند و تنها یک مفهوم به‌عنوان وجود می‌تواند بین انسان و کتابت و بین درخت و سبز بودن جمع کند و قضایای حملیّه شکل گیرد و بدون این قضایا ما به حقیقتی علم پیدا نمی‌کنیم، بنابراین موضوع اشتراک معنوی وجود ارتباط وثیقی به علم انسان به حقایق وجودی پیدا می‌کند و اصالت وجود از منظر طرف‌داران آن همین حیثیّتی است که وجود در عالم هستی ایفا می‌کند؛ بنابراین بین اشتراک معنوی مفهوم وجود و مسأله وحدت وجود و اعتباری بودن ماهیّت روابط منطقی و مترتب بر یکدیگر وجود دارد و به همین دلیل است که فلاسفه قبل از ورود به موضوع اصالت وجود از بداهت مفهوم وجود اشتراک معنوی آن سخن می‌گویند و البته در مناقشات ما در بحث مفهوم وجود که گفتیم دارای ابهام در لفظ و معنی و مشتقات است اصولاً ورود به بحث اصالت وجود را منتفی دانستیم.

دلیل اول ملاصدرا در اثبات اشتراک معنوی

دلیل اول ملاصدرا در *الاسفار الاربعة*[1] این است که اشتراک معنوی وجود از امور بدیهی است و هر عقل سلیمی به آن قبل از هرگونه استدلالی اذعان می‌کند. عبارات او چنین است: «أما کونه مشترکا بین الماهیّات فهو قریب من الأولیات فإن العقل یجد بین موجود و موجود من المناسبة و المشابهة ما لا یجد مثلها بین موجود و معدوم فإذا لم یکن الموجودات متشارکة فی المفهوم بل کانت متباینة من کل الوجوه کان حال بعضها مع البعض کحال الوجود مع العدم فی عدم المناسبة و لیست هذه لأجل کونها متحدة فی الاسم حتی لو قدرنا أنه وضع لطائفة من الموجودات و المعدومات اسم واحد و لم یوضع للموجودات اسم واحد أصلا لم تکن المناسبة بین

---

[1] ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۱، ص ۳۵-۳٦.

الموجودات و المعدومات المتحدة فی الاسم أکثر من التی بین الموجودات الغیر المتحدة فی الاسم بل و لا مثلها کما حکم به صریح العقل و هذه الحجة راجحة فی حق المصنف علی کثیر من الحجج و البراهین المذکورة فی هذا الباب و إن لم یکن مقنعة للمجادل»، یعنی: «اما اینکه مفهوم وجود بین همه ماهیّات مشترک است امری نزدیک به بدیهیّات است، زیرا عقل بین یک موجود و موجود دیگر مناسبت و مشابهتی می‌بیند که بین موجود و معدوم نیست، پس اگر موجودات در یک مفهوم با یکدیگر مشترک نباشند، بلکه از هر وجهی از وجوه با یکدیگر متباین باشند در آن صورت نسبت حال یک موجود به موجود دیگری همچون نسبت موجود با معدوم در عدم تناسب و عدم اشتراک می‌گردد و این عدم تناسب تا جایی است که اگر بتوانیم برای گروهی از موجودات و معدومات یک اسم وضع نماییم و برای همه موجودات نتوانیم اسم مشترکی در نظر بگیریم می‌بینیم که بین آن گروه از موجودات و معدومات تحت یک اسم واحد و بین موجوداتی که دارای یک اسم مشترک نیستند هیچ مناسبتی و نه چیزی شبیه آن وجود ندارد و عقل به صراحت و بداهت به آن حکم می‌کند و این دلیلی که آوردیم نسبت به همه دلایل دیگری که متشکل از براهین و استدلال‌های مختلف است ارجحیت دارد، اگرچه ممکن است برای مخالف ما و اهل جدل قابل قبول نباشد».

تقریر استدلال ملاصدرا چنین است: هر انسانی به وجدان خود می‌فهمد که مفهوم وجود بین موجودات به اشتراک معنوی است و بداهت این امر نزدیک به امور بدیهی است. در علم منطق یقینیات بدیهی به شش قسم تقسیم می‌شوند: اوّلیّات، مشاهدات، تجربیّات، متواترات، حدسیّات و فطریّات، و مشاهدات به مشاهدات با حسّ ظاهر یعنی حسّیّات و به مشاهدات به حسّ باطن یعنی وجدانیّات تقسیم می‌شود. وجدانیّات اموری هستند که انسان به وجدان خود چون احساس گرسنگی

و درد ادراک می‌کند و ما هیچگاه به این احساسات درونی شک و تردید نمی‌کنیم. بر این اساس هر انسانی وجود را بر مصادیق مختلف آن به یک معنی به وجدان خود صادق می‌داند به این معنی که همه موجودات دارای تحقّق و واقعیّت و منشأ آثار خارجی هستند و در مقابل آن عدم و بطلان و نابودی قرار دارد. این ادراک باطنی یا وجدانی از نظر اعتبار علمی نزدیک به اوّلیّاتی چون «النقیضان لا یجتمعان» است، یعنی با تصوّر دو چیز متناقض عقل به عدم اجتماع آن دو در یک حقیقت در یک زمان و در شرایط یکسان حکم می‌کند و برای اثبات آن نیازمند دلیلی نیست، اما در امور وجدانی تصوّر موضوع و محمول برای حمل محمول بر موضوع کافی نیست و رجوع انسان به شناخت درونی و وجدانی نسبت بین موضوع و محمول را درک می‌کند و حکم می‌کند که مفهوم وجود بین موجودات مختلف مشترک است و اشتراک لفظی میان آنها نیست، بنابراین امری که به وجدان و حسن باطن درک می‌گردد نیازمند دلیلی برای اثبات آن نیست و اگر دلیلی آورده می‌شود بیشتر برای ردّ شبهاتی است که طرف‌داران اشتراک لفظی وجود مطرح کرده‌اند وگرنه اصل اشتراک معنوی به وجدان و فطرت بدیهی دانسته می‌شود.

به عقیده ملاصدرا عقل بشری مناسبت و مشابهتی بین موجودی و موجود دیگر ملاحظه می‌کند که این مناسبت بین موجود و معدوم قابل ملاحظه نیست، به‌عنوان مثال اینکه خدا و انسان و درخت موجود هستند یک مفهوم مشترکی بین آنها قابل درک است که وجود آن موجودات است، اما در این گزاره ها که خدا موجود است و شریک باری‌تعالی معدوم است هیچ تناسب و مشابهتی وجود ندارد، بنابراین در قضایای نخست مفهوم مشترکی به نام وجود که محمول بر آن موضوعات است قابل تصوّر است، اما در گزاره‌های دوم نسبتی بین آن گزاره ها وجود ندارد، بنابراین اگر

وجود مفهوم مشترک معنوی در گزاره‌های نخست نباشد همان وضعیت گزاره‌های دوم را می‌داشت، درحالی‌که عقل به بداهت خلاف آن را اذعان می‌نماید.

استدلال ملاصدرا دقیقاً با کمی دخل و تصرف از کتاب *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات* نوشته فخرالدین رازی اقتباس شده و ملاصدرا چیزی بر آن نیافزوده است.[۱]

ملاعبدالرزاق لاهیجی در کتاب *شوارق الالهام*[۲] بر بداهت اشتراک معنوی چنین گفته است: «واعلم أنّ الحقّ کما صرّح به کثیر من المحقّقین هو أنّ المطلوب فی هذه المسألة أعنی اشتراک الوجود معنی بین جمیع الموجودات ـ بدیهی جدّاً. وهذه الوجوه تنبیهات علیه، فإنّ بعض البدیهیّات یجوز أن یحتاج إلی تنبیه، سیما بالنّسبة إلی بعض الأذهان. ونقل فی المواقف عن بعض الفضلاء: أنّ هذه القضیة، أی یکون الوجود مشترکاً معنی، ضروریة، إذ نعلم بالضّرورة أنّ بین الموجود والموجود من الشّرکة فی الکون فی الأعیان ما لیس بین الموجود والمعدوم، ولا یمنعه إلاّ المعاند»، یعنی بدانکه این مسأله یعنی اشتراک معنوی وجود در همه موجودات بدیهی است و این وجوهی که بر اثبات آن اقامه شد به‌عنوان منبّهات و اشاراتی بر صحّت آن است، زیرا برخی از بدیهیّات نیازمند توجه انسان به آنها است، بویژه برخی اذهان که دچار شک و تردید هستند به این منبّهات نیاز دارند. در کتاب *المواقف* از برخی فضلاء چنین آمده است: این قضیّه که وجود مشترک معنوی است ضروری و بدیهی است، زیرا به بداهت می‌دانیم که بین موجودی و موجود دیگر نسبتی وجود

---

[۱] فخر الدین رازی، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، قم، انتشارات بیدار، ۱٤۱۱هـ، ج ۱، ص ۱۸.

[۲] ملا عبدالرزاق لاهیجی، *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، قم، مؤسّسة الامام الصادق علیه السلام، ۱٤۲٦هـ، ج ۱، ص ۱۳۹-۱٤۰.

دارد که آن نسبت بین موجود و معدوم نیست و تنها انسان معاند آن را نمی‌پذیرد».

پاسخ ما به این استدلال در نقد دلیل اول ملاصدرا به شرح ذیل آمده است.

ردّ دلیل اول ملاصدرا در اشتراک معنوی

اشکال اول: به عقیده ما قیاس بین معدوم و موجود برای اثبات اشتراک معنوی وجود در موجودات درست به نظر نمی رسد، زیرا بین موجود و معدوم هیچ اشتراکی جز مفهوم بما هو مفهوم نیست، و وجود و عدم هر دو از مفاهیم ذهنی هستند و تحت مقوله مفاهیم قرار دارند و در خارج از ذهن چیزی جز موجود نیست، بنابراین بین موجودات نسبت لفظ مشترک موجود صدق می‌کند و بین موجود و عدم مفهوم بما هو مفهوم مشترک بین آن دو است و نسبت خارجی بین وجود و عدم نیست، بنابراین قبول می‌کنیم که نسبت موجود بین موجودات در خارج چیزی جز نسبت بین موجود و معدوم است، اما با این اعتراف به وجود نسبت نمی‌توان ثابت کرد که وجود لفظ مشترک معنوی بین موجودات است، بلکه می‌توان پذیرفت که نسبت بین موجودات به یکدیگر چیزی جز نسبت بین موجود و معدوم است و این اختلاف را توضیح دادیم که در موجودات لفظ مشترکی بر همه آنها به نام موجود صدق می‌کند و در موجود و معدوم نسبت ذهنی بین آن دو برقرار است، یعنی هر دو تحت مقوله مفاهیم طبقه بندی می‌شوند و در خارج قابل جمع نیستند.

سید کمال حیدری[1] در پاسخ به این اشکال چنین گفته است: «و یمکن از یجاب عن ذلک بانه لو کان منشأ الشمابهه هو الاشتراک اللفظی عند الادیب فان معناه ان الواضع لو وضع لفظاً واحداً لموجود و معدوم کان من المفروض ثبوت تلک المشابهة و المناسبة بینهما، و هذا باطل قطعاً، لانّ صریح العقل حاکم بانّ ما یجده من

---

[1] سید کمال حیدری، *نظریة اصالة الوجود*، ص ۱۱۸-۱۱۹.

المناسبة بین الموجودات لا تتحقّق بین موجود و معدوم، و ان وضع الواضع لفظاً واحداً بازئهما، و هذا یکشف بسبب الاشتراک المعنوی فی مفهوم الوجود»، یعنی: «و می‌توان به این شبهه چنین پاسخ داد که اگر منشأ مشابهت اشتراک لفظی نزد ادیب است پس معنایش این است که اگر واضع لفظ واحدی را برای موجود و معدوم وضع کرده باشد در آن صورت باید ضرورتاً همان مشابهت و مناسبت نیز بین آن دو برقرار باشد، و این قطعاً باطل است، زیرا صریح عقل حکم می‌کند که مناسبت بین موجودات در مورد موجود و معدوم تحقّق ندارد و اگرچه واضع لفظ واحدی را به ازای آن دو وضع کرده باشد، و این کاشف از آن است که مناسبت مذکور ناشی از اشتراک لفظی نیست، بلکه به سبب اشتراک معنوی در مفهوم وجود است».

پاسخ ما به این جواب سید کمال حیدری آن است که واضع تنها بین موجودات چنین لفظی را برای حمل بر موجودات وضع کرده و این وضع شامل گزاره‌های از نوع دوم یعنی موجود و معدوم نمی‌گردد، بنابراین مناسبتی بین دو نوع گزاره وجود ندارد تا اینکه آن را باطل نماید، بدین معنی که خدا موجود است و شریک باری‌تعالی معدوم است دو گزاره‌ای است که بر یکی از آن دو صدق موجودیّت می‌شود و بر دومی معدوم صدق کرده و نه موجود، بنابراین بین این دو قضیّه وجه اشتراکی و مناسبتی وجود ندارد تا مشمول وضع واضع گردد. به عبارتی دیگر در انسان موجود است و درخت موجود است واضع می‌تواند لفظ موجود را به اشتراک لفظی بر هر دو وضع نماید، به گونه‌ای که حقیقت وجود در انسان چیزی جز حقیقت وجود در درخت باشد، اما لفظاً موجود بر هر دو صدق می‌کند، اما در گزاره خدا موجود است و شریک باری‌تعالی معدوم است مناسبتی بین خدا و شریک باری‌تعالی در موجودیّت نیست و وضع واضع فقط شامل لفظ موجود در «خدا موجود» است می‌گردد، لذا می‌تواند اطلاق لفظ موجودیّت بر خدا از نوع اشتراک لفظی باشد.

اگر بر ما اشکال شود که آیا جمع متناقضین محال است را به‌عنوان یکی از اصول بدیهی قبول دارید، در آن صورت اگر لفظ موجود اشتراک معنوی نباشد لزوماً لفظ معدوم نیز نباید اشتراک معنوی باشد، زیرا اگر معدوم نیست اشتراک لفظی باشد در آن صورت جمع و رفع متناقضین در دو امر با معانی مختلف امکان پذیر است، مانند «عین» به معنای «چشم» می‌تواند با «عدم عین» به معنای «چشمه» در حقیقتی به نام «سنگ» ارتفاع یابند، یعنی سنگ نه عین است و نه عدم عین و این به معنی ارتفاع نقیضین است و اگر ما به اشتراک لفظی موجود و معدوم اعتقاد داشته باشیم این اصل بدیهی که جمع و رفع متناقضین محال است بی‌معنی خواهد شد.

در پاسخ می‌گوییم که مفهوم موجود بما هو موجود و معدوم بما هو معدوم در ذهن یک معنی بیشتر ندارند، اما وقتی آن مفاهیم را به مصادیق خارجی حمل می نماییم معانی متعدّدی از آنها درک می‌کنیم، یعنی برای موجودیّت درخت یک مفهوم در ذهن وجود دارد و برای موجودیّت انسان مفهومی دیگر به ذهن متبادر می‌گردد، همچنان که معدوم بما هو معدوم مصداق خارجی ندارد و وقتی آن لفظ بر چیزی اطلاق می‌گردد عدم آن چیز به ذهن متبادر می‌شود و معانی متعدّدی از اعدام موجودات متصوّر می‌گردد و اعدام به اعتبار خارج از یکدیگر متمایز هستند، بنابراین لفظ عدم بدون لحاظ و نسبت به چیزی یعنی عدم بما هو عدم به اعتبار ذهن دارای یک مفهوم است، اما عدم به اعتبار شیء و بشرط شیء دارای معانی متعدّدی است، بنابراین اطلاق لفظ عدم بر عدم انسان و عدم درخت اشتراک لفظی است و به همین استدلال لفظ موجود بما هو موجود در ذهن دارای یک مفهوم است که بر آن صدق می‌کند و تنها یک مصداق ذهنی دارد و بر آن به اشتراک معنوی صدق می‌کند، اما همین موجود به اعتبار خارجی به اشتراک لفظی بر مصادیقش صدق می‌کند و اگر مفهوم موجود با اطلاق خودش بر چیزی صادق بدانیم تنها همان مفهوم ذهنی

موجود است. بدین ترتیب مشابهت و نسبت بین دو نوع گزاره در موجود و موجود دیگر و بین موجود و معدوم حاصل می‌گردد و آن مشابهت از نظر اشتراک لفظی است و تمایزی بین دو نوع نسبت قابل فهم نیست تا از قیاس ان دو نوع گزاره بتوان بر اشتراک معنوی بهره گرفت، ضمن آنکه در اشکال دوم خواهیم گفت که مدعای ملاصدرا اثبات اشتراک معنوی وجود است و نه موجود به تفصیلی که خواهد آمد.

اشکال دوم ما به این استدلال فخرالدین رازی و به تبع وی ملاصدرا این است که ما می خواستیم اشتراک معنوی وجود را ثابت کنیم، درحالی‌که از مشابهت بین موجودات مفهوم مشترک موجود قابل تصوّر است و نه وجود بما هو وجود، بدین معنی که مشابهت بین درخت و انسان در موجودیّت آنها است و نه وجود آنها، لذا باید قبل از اثبات اشتراک معنوی ثابت نماییم که موجود همان وجود است و نه ماهیّت و این همان مبنای اصالت وجود است که بر اشتراک معنوی استوار است و لازمه این قول تسلسل یا دور باطل است.

دلیل دوم ملاصدرا در اثبات اشتراک معنوی

ملاصدرا[1] برای اثبات مدعای خود در اشتراک معنوی وجود چنین استدلال کرده است: «و العجب أن من قال بعدم اشتراکه فقد قال باشتراکه من حیث لا یشعر به لأن الوجود فی کل شیء لو کان بخلاف وجود الآخر لم یکن هاهنا شیء واحد یحکم علیه بأنه غیر مشترک فیه بل هاهنا مفهومات لا نهایة لها و لا بد من اعتبار کل واحد منها لیعرف أنه هل هو مشترک فیه أم لا فلما لم یحتج إلی ذلک علم منه أن الوجود مشترک»، یعنی: «جالب است بدانیم کسی که به عدم اشتراک معنوی وجود قائل است بدون آنکه بفهمد آن را قبول کرده است، زیرا اگر وجود در هر شیئی غیر از

---

[1] ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۱، ص ٣٦.

وجود در شیء دیگر باشد در آن صورت شیء واحدی نخواهد بود که بر او حکم به عدم اشتراک دهیم، زیرا در این صورت مفاهیم بینهایتی از وجود داریم که باید یک مفهوم از آن مفاهیم وجود را مفروض بگیریم و سپس درباره اشتراک یا عدم اشتراک آن سخن بگوییم، وچون چنین فرضی از یک وجود نداریم، بنابراین باید وجود مشترک معنوی باشد».

تقریر این استدلال ملاصدرا چنین است که فرض کنید مفهوم وجود اشتراک لفظی است، در آن صورت ما یک مفهوم از وجود روبرو نیستیم و به ازای هر موجودی یک وجود خاص خواهد بود، چون اگر از آن مفاهیم یک معنی وجود را منظور می کردیم در آن صورت قائل به اشتراک معنوی می شدیم، حال ما با بینهایت مفهوم وجود متناسب با بینهایت موجودات عالم روبرو هستیم و اگر چنین است می پرسیم که شما طرف‌داران اشتراک لفظی می گویید: وجود مشترک لفظی است و این اعتراف شما به یک مفهوم که آن را لفظی و نه معنوی دانسته اید به منزله قبول یک مفهوم است که اشتراک معنوی را از آن نفی کردید، وگرنه باید از بینهایت موجود آن حکم را صادر می‌کردید و چون در ذهن انسان لحاظ بینهایت موجود امکان پذیر نیست، بالاجبار برای وجود یک مفهوم واحد را در نظر گرفتید و سپس آن را مشترک لفظی دانستید و این به معنای قبول یک معنی برای وجود است.

لازم به ذکر است که ملاصدرا این دلیل را عیناً از کتاب *المباحث المشرقیة* از فخرالدین رازی اقتباس کرده است.[1] عبارت فخرالدین رازی چنین است: «من قال بان الوجود غیر مشترک فقد قال بکونه مشترکاً من حیث لا یشعر بذلک، فان حکمه بانه غیر مشترک غیر مقتصر علی وجود واحد، بل علی کلّ وجود، فلو کان مفهوم

---

[1] فخر الدین رازی، *المباحث المشرقیة*، ج ۱، ص ۲۲-۲۳.

الوجود مختلفاً كان يحتاج الى ان يبرهن على كلّ واحد من وجودات الماهيّات انه غير مشترک و لیس کذلک، فان الخصم يعترف بان حجته على ان الوجود غير مشترک یتناول کل وجود، فاذن الوجود مشترک» و ترجمه این متن در استدلال ملاصدرا آورده شد و برای عدم تطویل در سخن به آن بسنده می‌کنیم.

ردّ دلیل دوم ملاصدرا در اثبات اشتراک معنوی

سید کمال حیدری[1] به این استدلال چنین اشکال وارد است که اگر قضیّه موجبه معدولة المحمول باشد در آن صورت در این قضیّه باید موضوع وجود داشته باشد و استدلال مذکور بدون اشکال خواهد بود، و موضوع با یک مفهوم مشترک بین مصادیق آن صحت خواهد داشت و این همان قول به اشتراک معنوی است و اما اگر قضیّه سالبه محصله باشد در آن صورت قضیّه به انتفاء موضوع صحیح خواهد بود و در چنین قضیّه ای وجود موضوع شرط نیست تا قائل به اشتراک معنوی شویم.

برای روشن شدن این اشکال بر ملاصدرا توضیحی مختصر درباره دو اطلاح منطقی محصله و معدوله ارائه می‌کنیم و سپس این اشکال را توضیح خواهیم داد. در هر قضیّه حملیّه موضوع و محمول دو رکن اصلی تشکیل دهنده قضایا هستند، ولی هریک از آن‌ها گاه چیزی موجود و دارای تحقّق هستند، یا صفتی برای شیء موجودند، و یا اینکه بر آن‌ها حرف سلب داخل می‌شود و آن را از تحصّل و تحقّق خارج می‌کند، به این جهت قضیّه حملیّه را به دو قسم محصّله و معدوله تقسیم کرده‌اند. محصّله قضیّه‌ای است که موضوع و محمول آن امر محصّل است و هیچ گونه قید سلبی بر موضوع و محمول داخل نشده است، البته لزوماً شرط نیست که قضیّه محصّله موجبه باشد، می‌توان قضیّه سالبه را نیز به محصّله و معدوله تقسیم

---

[1] سید کمال حیدری، *نظرية اصالة الوجود*، ج ۱، ص ۱۲۱.

کرد. نامگذاری یک قضیّه به محصّله در گرو تحصّل داشتن موضوع و محمول است نه این که خود قضیّه موجبه باشد یا سالبه. معدوله قضیّه‌ای است که موضوع یا محمول یا هردوی آن‌ها معدول است، یعنی سلب، قید موضوع یا محمول است، اعمّ از این که موجبه باشد یا سالبه.[۱]

حال در قضیّه «وجود مشترک معنوی نیست» موضوعی به نام «وجود» و محمولی به نام «مشترک معنوی» و نسبت سلبی به نام «نیست» داریم، بنابر تقسیم‌بندی قضایای حملیّه به محصّله و معدوله باید نام این قضیّه را حملیّه محصّله سالبه دانست، زیرا حرف سلب نه در موضوع و نه در محمول لحاظ نشده است و نسبت بین آن دو نیز سالبه است. در قضایای سالبه ضرورتاً نباید موضوع موجود باشد، و موجود نبودن موضوع به صدق قضیّه صدمه نمی‌زند، مانند اینکه می‌گوییم: ققنوس درخت نیست، در این قضیّه ضرورتاً نباید ققنوسی در خارج باشد تا آن قضیّه صدق کند، اما اگر گفتیم: ققنوس پرنده است، این یک قضیّه محصّله موجبه است که باید موضوع حقیقت داشته باشد تا حکم پرنده بودن به آن صدق کند و اگر بگوییم: ققنوس نابینا است، یک قضیّه معدولة المحمول موجبه است که در این قضیّه نیز باید موضوع حقیقت داشته باشد تا بر آن قضیّه صادق بگوییم. حال برمی گردیم به موضوع اشکال بر ملاصدرا که گفته است: «وجود مشترک معنوی نیست»، این قضیّه حملیّه معدولة المحمول نیست، زیرا لفظ سلب بر محمول وارد نشده است، بلکه آن قضیّه سالبه است، و قضایای سالبه را می‌توان بر فرض عدم موضوع نیز صادق دانست. بنابراین لازمه صدق این قضیّه قبول اشتراک معنوی و اذعان به مفهوم واحد برای موضوع نمی‌باشد که ملاصدرا آن را دلیلی بر خصم خود دانسته است. جرجانی در

---

[۱] مظفر، محمد رضا، *المنطق*، نجف اشرف، مطبعة النعمان، ط۳، ص۱۶۷-۱۶۸.

شرح المواقف توجیه دیگری در رد برهان فخر الدین رازی و به تبع او ملاصدرا آورده است. او می‌گوید که مراد از وجود در قضیّه مذکور لفظ وجود است که بر همه موجودات با همه خصوصیات آنها صدق می‌کند،[۱] اما لزوماً به این معنی نیست که دارای یک مفهوم و معنی مشترک باشد. به عقیده ما نیز این اشکال بر استدلال ملاصدرا وارد است، اما اینکه سید کمال حیدری در تبیین استدلال ملاصدرا گفته است که «اگر قضیّه موجبه معدولة المحمول باشد در آن صورت در این قضیّه باید موضوع وجود داشته باشد و استدلال مذکور بدون اشکال خواهد بود، و موضوع با یک مفهوم مشترک بین مصادیق آن صحّت خواهد داشت و این همان قول به اشتراک معنوی است»[۲] جای تأمّل دارد، زیرا بنا به فرض ایشان اگر بگوییم: وجود مشترک لفظی است در آن صورت چون قضیّه حملیّه محصّله موجبه است، باید لزوماً برای وجود یک معنی و مفهوم واحدی فرض نماییم و این به معنای قبول اشتراک معنوی است و این در حالی است که منظور از وجود در این قضیّه لفظ وجود است و نه معنی وجود، لذا توجیه استدلال ملاصدرا و فخر الدین رازی با توسل به قضایای محصله و معدوله قابل قبول نیست.

شاید بتوان گفت که وجود بما هو دارای یک معنی واحد انتزاعی در ذهن است که لفظ وجود بر آن صدق می‌کند و آن لفظ تنها یک مصداق و آن هم در ذهن دارد، بدین اعتبار در ظرف ذهن لفظ وجود مشترک معنوی است، اما همین لفظ در خارج بر مصادیق مختلف از موجودات صدق می‌کند و وجود هر موجودی با وجود موجود دیگر متفاوت است و این ذهن است که از آن وجودات با خصائص مختلف یک مفهوم واحد را انتزاع می‌کند، اما وقتی وجود بر مصادیق خارجی حمل می‌گردد دیگر آن

---

[۱] ملا عبد الرزاق لاهیجی، *شوارق الالهام*، ج۱، ص ۱٤۰.

[۲] سید کمال حیدری، *نظریة اصالة الوجود*، ج ۱، ص ۱۲۱.

مفهوم وجود بما هو وجود بر آن مصداق خاص صدق نمی‌کند، بلکه مفهومی متناسب با آن موجود بر آن صدق می‌کند و به همین علّت است که به عقیده ما اشتراک وجود در مصادیق خارجی به‌صورت اشتراک لفظی است، بنابراین وجود مشترک معنوی در ظرف ذهن و مشترک لفظی در طرف خارج است و رابطه بین دو مفهوم وجود در ذهن و خارج رابطه بین مفهوم انتزاعی و منشأ انتزاع است.

به عبارتی دیگر مفهوم وجود بما هو وجود با مفهوم وجود شیء در خارج یکی نیست، اما لفظ وجود بر هر دو صادق است. وجود لابشرط مقسمی مصداقی جز ذهن ندارد و وجود بشرط شیء که از وجودات خارجی انتزاع می‌گردد در هر وجودی دارای یک معنی خاص است و آن وجود خاص در ذهن انسان نیز به همان صورت با مفهوم وجود لابشرط مقسمی متفاوت است و صدق وجود بر آن دو به‌صورت لفظی است، مگر آنکه منظور ما از وجود همان لابشرط مقسمی و وجود بما هو باشد که در آن صورت تنها بر یک مصداق در ذهن صدق می‌کند و صدق آن نیز به‌صورت مشترک معنوی است.

همان گونه که ملاحظه می‌شود وجود با اعتبارت مختلف وجوه مختلفی از دلالتها را دارا می‌باشد و مطابقت بین لفظ و معنی در ظرف ذهن و خارج متفاوت است. اگر اشکال شود که مطابقت بین لفظ و معنی تنها در ذهن معنی دارد و منظور از ظرف خارج در مطابقت لفظ و معنی چیست، می‌گوییم که گاهی وجود بر مصداق خارجی صدق می‌کند و قضیّه حملیّه‌ای از موضوع و محمول در ذهن شکل می‌گیرد و گاهی وجود بر مصداق ذهنی صدق می‌کند و ظرف صدق آن تنها در ذهن است و در خارج ما به ازای مشخصی ندارد.

دلیل سوم ملاصدرا در اثبات اشتراک معنوی

ملاصدر برای اثبات اشتراک معنوی با استناد به قوافی شعری در معنی حرفی وجود و الفاظ با اشتراک لفظی چنین می‌گوید: «و أیضا الرابطة فی القضایا و الأحکام ضرب من الوجود، و هی فی جمیع الأحکام مع اختلافها فی الموضوعات و المحمولات معنی واحد»، یعنی: «رابطه در قضایا و احکام نوعی از وجود است و آن در همه احکام با اختلاف موضوعات و محمولات دارای معنی واحدی است».

تقریر استدلال ملاصدرا چنین است: فلاسفه وجود را به وجود فی نفسه و وجود فی غیره تقسیم کرده‌اند. وجود فی نفسه شامل جواهر و اعراض می‌گردد و وجود فی غیره به وجودی گفته می‌شود که حالت ربطی بین محمول و موضوع دارد. در وجود فی نفسه وجود محمول قضیّه است و مفاد آن «کان تامّه» است، مانند اینکه می‌گوییم: انسان موجود است، در این قضیّه محمول که همان موجود است دارای معنی مستقلّ به شکل «کان تامّه» می‌باشد. هر گاه مفاد «کان» ثبوت نفس چیزی باشد، آن را «تامّه» گویند، مانند: کان زید. در این مثال «کان» به معنای «وجد» است. به‌عبارت‌دیگر: مفاد «کان تامّه» فقط از وجود چیزی خبر می‌دهد و در زبان فارسی لفظ «هست» به معنی «کان تامه» بکار برده می‌شود و می‌گوییم: زید هست. کان ناقصه وقتی است که مفاد «کان» ثبوت چیزی برای چیزی باشد. به‌عبارت‌دیگر وقتی بعد از ثبوت چیزی از اوصاف آن چیز خبر بدهیم، مفاد «کان» ناقصه است. مانند: کان زید قائماً. تفاوت دو قسم «کان» در این است که اگر «کان» تامّه باشد، خبر ندارد و اگر ناقصه باشد خبر دارد. در «کان ناقصه» که در فارسی از واژه «است» استفاده می‌شود وجود رابطی است، یعنی وقتی می‌گوییم: کان زید قائماً، یعنی زید قائم است و چیزی که بین زید و قیام رابطه برقرار می‌کند معنای وجود رابطی یا همان «است» می‌باشد. چون در زبان عربی لفظی که اختصاص به وجود رابطی داشته

باشد نیست از اصطلاح «کان ناقصه» استفاده می‌شود، اما مضمون آن همانند «است» فارسی است.

استدلال ملاصدرا بر وجود رابطی بین موضوع و محمول در «کان ناقصه» استوار است، بدین معنی که این نوع وجود مشترک معنوی در همه قضایا است، زیرا وقتی می‌گوییم: زید قائم است و عمرو کاتب است در این دو قضیّه وجود رابط به یک معنی آمده است و آن اثبات محمول برای موضوع و اتحاد آنها در وجود است، و در همه قضایا با موضوعات و محمولات متفاوت یک معنی به‌عنوان وجود رابطی قابل تصوّر است، بنابراین وجود رابطی دارای یک معنی و مشترک معنوی بین همه قضایا است، زیرا این معنی چیزی را برای چیز دیگر اثبات می‌کند و تفاوتی در معنای این نوع وجود متصوّر نمی شویم.

ردّ استدلال سوم ملاصدرا در اشتراک معنوی

اگر سنخیّتی بین وجود مستقل محمولی در «قضیّه انسان موجود است» و وجود رابطی در «انسان کاتب است» نباشد در آن صورت استدلال ملاصدرا ناتمام خواهد بود، زیرا اگر وجود مستقل محمولی با وجود رابطی از از دوسنخ متفاوت و دو نوع از انواع مختلف وجود باشد در آن صورت مطلوب ملاصدرا اثبات نمی‌گردد. حال اگر بپذیریم که وجود رابط از سنخ وجود مستقل است در آن صورت با اثبات اشتراک معنوی در وجود رابط می‌توان آن حکم را به وجود مستقل نیز تسرّی داد و گفت که وجود مستقل نیز مشترک معنوی است، زیرا بین او دو قسم از وجود تغایر نوعی نیست. اما خود ملاصدرا در جای دیگر این سنخیت بین دو وجود مستقل و رابط را ردّ می‌کند و می‌گوید که اختلاف است در این که آیا وجود رابط با وجود محمولی در نوع با یکدیگر اختلاف دارند یا خیر، و حق آن است که بین این دو نوع از وجود

سنخیّتی نیست و تنها اشتراک لفظی دارند.[۱] اگر طبق اعتراف ملاصدرا سنخیّتی بین دو نوع جود محمولی و رابطی نباشد اساس استدلال ملاصدرا در دلیل سوم فرو می ریزد.

مدرّس زنوزی نیز اعتقاد به اشتراک لفظی بین وجود رابط و وجود محمولی دارد و می‌گوید: «ان الوجود الرابطی بالمعنی الذی سبق هل یخالف الوجود المحمولی نوعاً او یوافقه؟ والحق انه یخالفه وفاقاً لصدر اعاظم الفلاسفة...فقد بان اطلاق الوجود علی حقیقة الوجود الرابطی و حقیقة الوجود المحمولی لیس الا باشتراک فی مجرّد اللفظ»،[۲] یعنی: «آیا وجود رابط به معنایی که گذشت با وجود محمولی اشتراک نوعی دارد یا اختلاف نوعی؟ حق این است که اختلاف نوعی دارد و ما در این مورد با صدر اعاظم فیلسوفان موافق هستیم، پس روشن شد که اطلاق وجود بر حقیقت وجود رابط و حقیقت وجود محمولی چیزی جز اشتراک لفظی نیست».

با این اعترافات روشن می‌شود که اصولاً وجود رابطی را نمی‌توان از جمله اقسام وجود برشمرد و این اشکال به ملاصدرا در این استدلال وارد است که وقتی بین دو وجود محمولی و رابطی سنخیّتی وجود ندارد و اشتراک آنها صرفاً لفظی است چگونه ادّعا می‌کند که آن دو وجود با یکدیگر هم سنخ هستند و چون وجود رابطی دارای اشتراک معنوی است باید هم سنخ آن یعنی وجود محمولی نیز دارای اشتراک معنوی باشد، یعنی یک معنی و مفهوم از دو وجود که مشترک بین آن دو است وجود دارد؟ بنابراین دلیل سوم ملاصدرا به اعتراف وی که اشتراک بین دو وجود محمولی و رابطی را اشتراک لفظی دانسته است ردّ می‌گردد.

---

[۱] ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۱، ص ۷۹.

[۲] زنوزی، آقا علی، *مجموعه مصنفات حکیم مؤسّس آقا علی مدرّس تهرانی*، تصحیح محسن کدیور، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۸ش، ج ۲، ص ۱٦۹، ۱۷۲.

به عقیده ما تقسیم وجود به وجود محمولی و وجود رابطی اساساً نا درست است، زیرا در قضیّه «زیدٌ قائمٌ» یا «زید قائم است» قائمیّت عارض بر زید شده است و تحقّق قائمیّت به وجود زید است و وجود دیگری در این بین نیست و با تحقّق قائمیّت برای زید که قائم به فعل زید است نسبت بین آن در ذهن حاصل می گردد و قضیّه زید قائم است شکل می‌گیرد، و آنچه در عالم واقع اتفاق افتاده است فعل زید است و ذهن برای این فعل قضیّه ای به‌صورت موضوع و محمول می سازد، بنابراین اطلاق لفظ وجود به این نسبت که امری انتزاعی و اعتباری متنزع از فعل زید است صحیح نمی‌باشد تا آن را قسمی از اقسام وجود بنامیم.

این ادّعای ابراهیمی دینانی[1] که وجود رابط را از مقوله اضافه یعنی از مقولات نه گاه عرضی دانسته است نیز نادرست است، زیرا به عقیده وی ربط از سنخ نسبت و اضافه است و مقوله اضافه نیز جزو مقولات نه گانه عرضی طبقه‌بندی شده است، علّت نادرستی این سخن اضافه دانستن نسبت است، زیرا نسبت بین موضوع و محمول از مقوله اضافه نیست تا آن را جزو مقولات عرضی بدانیم. مقوله اضافه از اعراض نسبی، به معنی رابطه میان دو چیز به گونه‌ای است که تصوّر یکی بدون تصوّر دیگری ممکن نباشد، چنانکه تصوّر پدری بدون فرزندی و یا تصوّر بالا بدون پایین ممکن نیست و این حکم درباره نسبت بین قائمیّت و زید صحیح نمی‌باشد، زیرا تصوّر زید و قائمیّت به یکدیگر منوط نیستند و رابطه بین آنها همچون رابطه بین پدر و فرزند نیست،

---

[1] ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی*، تهران، مؤسّسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳ش، ص ۳۵؛ برای تفصیل قول فلاسفه در اثبات یا ردّ وجود رابطی مراجعه شود به: علی افضلی، نقدو بررسی مبانی اثبات وجود رابط، *فصلنامه حکمت صدرایی*، سال چهارم، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۳۹۵ش، ص ۷-۱۷.

بنابراین فرض نسبت بین محمول و موضوع در قضایا صرفاً در محدوده ذهن معنی و مفهوم دارد و نمی‌توان برای آن ما به ازای خارجی به نام وجود رابط قائل شد، یعنی تصوّر موضوع و تصوّر محمول و نسبت بین آن دو در قضایای منطقی مستلزم حقیقتی خارجی به نام وجود رابطی نیست، زیرا این مفاهیم برگرفته از حقیقتی به نام قیام زید در خارج است که ذهن آن سه تصوّر را برای تشکیل یک گزاره می سازد.

بنابر آنچه که از ملاصدرا در اشتراک لفظی بین وجود محمولی و وجود رابطی گفتیم اشگال دیگری نیز به استدلال وی در اثبات اشتراک معنوی به طور کلّی و فارغ از این دلیل سوم وارد می‌شود و آن این است که اگر به عقیده وی وجودی به نام وجود رابطی از اقسام وجود حقیقت داشته باشد در آن صورت اشتراک معنوی به‌صورت مطلق قابل اثبات نیست، زیرا وجود رابطی به قول وی از اقسام وجود است و با اشتراک لفظی با وجود محمولی مشترک است، بنابراین باید به تفکیک اشتراک لفظی و معنوی در برخی اقسام وجود اعتراف نماید که در برخی وجودات اشتراک لفظی است و در برخی دیگر اشتراک معنوی است و اشتراک معنوی در همه وجودات نقض می‌گردد، مگر آنکه وجود رابطی را از جمله اقسام وجود نداند که به اعتراف خود وی وجود ربطی نوعی از انواع وجود است که با وجود محمولی اشتراک لفظی دارد.

دلیل چهارم ملاصدرا در اثبات اشتراک معنوی

«و من الشواهد أن رجلاً لو ذكر شعراً و جعل قافية جميع أبياته لفظ الوجود لاضطرّ كلّ أحد إلى العلم بأن القافية مكررة بخلاف ما لو جعل قافية جميع الأبيات لفظ العين مثلاً، فإنه لم يحكم عليه بأنها مكرّرة فيه، و لو لا أن العلم الضروری حاصل لكلّ أحد بأن المفهوم من لفظ الوجود واحد فی الكلّ لما حكموا بالتكرير هاهنا، كما لم يحكموا فی الصورة الأخرى».

«و از شواهد بر این مدعا این است که شخصی شعری می سراید و قافیه اش را در همه ابیات لفظ وجود قرار می‌دهد، در آن صورت به ناچار هر کسی می‌فهمد که قافیه در این شعر تکرار شده است، به خلاف شعری که قافیه آن لفظ مشترکی مثلاً چون «عین» است، در چنین شعر حکم به تکرار قافیه نمی‌شود و اگر به بداهت هر کسی مفهوم از لفظ وجود را در همه ابیات واحد نمی‌دانست حکم به تکرار قافیه نمی‌کرد و برخلاف آن در صورت تکرار لفظ «عین» که چنین حکمی صادر نمی‌گردد». این دلیل ملاصدرا بدون دخل و تصرف در شرح اشارات فخرالدین رازی به‌عنوان دلیل ششم بر اشتراک معنوی آورده شده است.[1]

تقریر استدلال ملاصدرا در جناس تامّ: در جناس تامّ، تمام صامت‌ها و مصوّت‌های دو کلمه یکسان هستند، اما معنی آن‌ها با یکدیگر متفاوت است. به‌عبارتی دیگر، واژگانی که دو بار در یک بیت یا عبارت به‌کار می‌روند و هر بار معنایی متفاوت از آن‌ها برداشت می‌شود، متجانس‌اند، مانند:

خرامان بشد سوی آب روان   چنان چون شده بازیابد روان

روان در مصراع نخست به معنی جاری و در مصراع دوم به معنی جان و روح است.

شعری که قافیه اش تکرار شود، یعنی آخر این مصراع با آخر آن مصراع تکرار شود این شعر از اعتبار می‌افتد و اصطلاحاً به چنین عملی ایطاء می‌گویند. ملاصدرا می‌گوید که اگر شاعری لفظ وجود را در همه قصیده‌اش به‌عنوان قافیه استفاده کند شنونده با تکرار در قافیه روبرو می‌شود و این از نظر صناعت ادبی «ایطاء مذموم» شناخته می‌شود، ولی اگر شاعر قافیه شعر خود را لفظ «عین» قرار دهد شنونده در قافیه تکراری مشاهده نمی‌کند و این امر با صناعت ادبی و بلاغت سازگار است.

---

[1] فخرالدین رازی، *شرح الفخر الرازی علی الاشارات*، قم، مکتبة المرعشی النجفی، ١٤٠٤هـ، ج ١، ص ٢٠٠.

ملاصدرا می‌گوید که این صناعت مذموم ایطاء در بکارگیری لفظ «وجود» به این علّت است که لفظ وجود دارای یک معنی در همه قافیه‌ها است و به‌عبارت‌دیگر لفظ وجود دارای اشتراک معنوی است نه لفظی، به خلاف لفظ «عین» که شنونده در بکارگیری آن لفظ تکرار در قافیه‌ها را مشاهده نمی کند و آن با بلاغت ادبی سازگار است. این استدلال ملاصدرا را نمی‌توان به‌عنوان یک برهان عقلی قبول کرد، بلکه اگر چنین شعری از شاعری وجود داشته باشد تنها به‌عنوان یک شاهد می‌توان به آن استدلال کرد. حاج ملا هادی سبزواری نیز به همین دلیل اشاره کرده است:[۱]

مما به أیّد الادّعاء أن جعله قافیة ایطاء

ردّ دلیل چهارم ملاصدرا در اثبات اشتراک معنوی

اوّلاً این دلیل یا به قولی شاهدی که ملاصدرا برای اثبات اشتراک معنوی آورده است مصادره به مطلوب است، زیرا فرض او این بوده است که از لفظ وجود تنها یک معنی فهمیده می‌شود، بنابر این فرض بکارگیری آن لفظ در قوافی شعر ایطاء مذموم محسوب می‌گردد، ولی اگر آن را مشترک لفظی بدانیم بکارگیری لفظ وجود ایطاء بشمار نمی‌آید.

ثانیاً پیروان اصالت وجود برای وجود معنایی والا و جایگاهی خاص قائل هستند و در صنعت شعر عرب اگر واژه ای اهمیت خاصی داشته باشد تکرار آن به حسن شعر ضرری وارد نمی سازد. به‌عنوان مثال تکرار قافیه‌هایی که انسان نسبت به آنها علاقه و عشق خاصی دارد در شعر عرب ایطاء مذموم نیست، اما تکرار نام پیامبر اکرم صلّی الله علیه و آله و نام خداوند متعال و نام معشوقه شاعر که از تکرار آن لذّت می‌برد،[۲]

---

[۱] ملا هادی سبزواری، *شرح المنظومة*، تحقیق حسن زاده آملی، ج ۳، ص ۷۷، ۸٦-۸۷.

[۲] محمود مصطفی، *کتاب أهدی سبیل الی علمی الخلیل*، مکتبة المعارف للنشر و التوزیع، ۱٤۲۳هـ/۲۰۰۲م، ص ۱۰۲.

به همین دلیل تکرار نام «وجود» که در مکتب ملاصدرا نقش مهمّی در ساختار الهیاتی او دارد نباید سبب نفرت طبع شنونده گردد، بنابراین اگر اشتراک لفظی باشد که ایطاء مذموم در قوافی حاصل نگردیده است، زیرا باید یک لفظ در معنی واحد در قوافی تکرار شود و اگر اشتراک معنوی باشد بکار بردن لفظی چون «وجود» در قوافی که از نظر محتوا بسیار مورد توجه پیروان اصالت وجود است مذموم نیست، بنابراین استدلال به اصل ایطاء در جناس کمکی به اثبات اشتراک معنوی نمی‌کند.

ثالثاً در میان شعرای عرب ایطاء در شعر همواره عیب شناخته نمی‌شود. ابو عمرو بن علاء در این باره گفته است: ایطاء عیبی نزد عرب بشمار نمی‌آید و آن زمانی است که لفظی دو بار تکرار شود، اما اگر چند بار تکرار شود از آنان عیب است.[١]

رابعاً علّت عیب دانستن ایطاء در شعر عربی این است که شاعر به علّت عدم احاطه به الفاظ مشابه و هم معنی به یک لفظ برای قوافی پناه می‌برد و این برای شاعر ضعف شناخته می‌شود، وگرنه اصل شعر بذاته فاقد مشکل است و عیب متوجه شاعر است که نتوانسته از معانی دیگر و الفاظ مشابه آن در شعر بهره بگیرد.[٢] بنابراین اگر فرض کنیم که شاعری لفظ وجود را در قوافی خود تکرار نماید و مراد از آن هم یک معنی به اشتراک معنوی باشد در آن صورت شاعر از ضعف بکارگیری الفاظ برخوردار است و بکارگیری آن لفظ به معنی واحد در شعر عربی امکان دارد، اما شاعرش را در شعر گفتن ضعیف می‌دانیم، مگر اینکه ملاصدرا ادّعا کند که اگر یکی از بلغای مشهور عرب از لفظ وجود در قوافی خود استفاده کند و چنین شاعری دارای گنجینه‌ای از الفاظ باشد که بعید به نظر می‌رسد او توانایی استفاده از الفاظ دیگر را نداشته باشد،

---

[١] جواد علی، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، دارالساقی، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ج ١٧، ص ٢٠٥.

[٢] مصدر پیشین.

در آن صورت آن بکارگیری لفظ وجود در اشعار آن شاعر برجسته بلامنازع ایطاء مذموم خواهد بود و چون چنین فردی به علّت معنای واحد وجود یا اشتراک معنوی آن چنین کاری انجام نمی‌دهد، بنابراین لفظ وجود دارای اشتراک معنوی است.

این استدلال از چند جهت ایراد دارد، یکی اینکه وجود چنین شاعر بلامنازعی که هرگز دچار ایطاء نشده باشد مورد تردید است و حداقل ما سراغی از آن نداریم، زیرا شعرای بزرگ هم ممکن است در قوافی خود از یک لفظ با یک معنی و یا چند معنی استفاده کرده باشد، ثانیاً بکابردن یک لفظ با یک معنی در قوافی شعری همواره ضعف بشمار نمی‌آید و شاعر توانا و بلامنازع هم گاهی برای برجسته کردن یک مفهوم آن را قافیه‌های شعری تکرار می‌کند و مستندات آن را هم آوردیم.

اگر لفظ وجود در قوافی شعری تکرار شده باشد بدین گونه نیست قائل به اشتراک لفظی آن را تکرار یک معنی بداند، بنابراین فقط کسانی می‌گویند که تکرار معنی واحد شده است که قائل به اشتراک معنوی وجود باشد و این به منزله دور باطل است. و از آنجایی که شعرای بزرگی در تاریخ ادبیات یک لفظ و یک معنی را در قوافی خود بکار برده اند و به اصطلاح ایطاء در اشعار آنان نیز وجود دارد از تکرار یک لفظ نه می‌توان بر اشتراک لفظی استدلال نمود و نه بر اشتراک معنوی، بلکه باید دیدکه اهل لغت از آن لفظ چه معنایی برداشت می‌کنند و این به منزله ردّ دلیل ایطاء در استدلال ملاصدرا است، زیرا مبنای تشخیص معنایی است که به ذهن متبادر می‌شود و نه تکرار آن در قوافی شعری.

خامساً اینکه ملاصدرا این دلیل ایطاء را در آخرین ادلّه خود بر اشتراک معنوی با استناد به ذوق شعرا و اهل ادب آورده است نشان می‌دهد که خود او هم به عدم قوّت این استدلال آگاه بوده و خواسته است آن را به‌عنوان شاهدی بر مدّعای خویش و نه یک استدلال مجزّا بیاورد.

فصل چهارم: زیادت وجود بر ماهیّت

فرق بین وجود و ماهیّت یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفی در تفکّر اسلامی است که فلاسفه اسلامی بیش از فلاسفه یونان باستان به این مهم پرداخته اند و در توسعه و رشد این مبحث و لوازم و توابع آن بسیار نقش ایفا نموده‌اند. تمایز بین وجود و ماهیّت از جمله مسائل بنیادین در معرفت شناسی الهی و کیهان شناختی اسلامی است. فلسفه اسلامی در امتداد فلسفه ارسطویی و نوافلاطونی به تمایز بین ماهیّت و وجود به‌عنوان یک حقیقت بنیادین نگریسته است.

نخستین فیلسوف مسلمانی که به روشنی تمایز بین ماهیّت و وجود را تبیین کرده است فارابی است. از نظر او ماهیّت ذاتاً با وجود متمایز است، اما ماهیّت به انضمام وجود، حقیقت عینی خارجی را تشکیل می‌دهد. از آنجایی که ذات حق‌تعالی دارای وحدت حقیقی است ماهیّت او عین وجودش است، درحالی‌که ممکنات دارای ماهیّات به انضمام وجود هستند و وجود را از منبع فیض که همان خالق هستی است دریافت می کنند.

فارابی در فص اول از کتاب *فصوص الحکم* با مرکب دانستن تمام ممکنات از وجود و ماهیّت و تحلیل رابطه وجود با ماهیّت در ممکنات و اینکه وجود نه عین ماهیّت و نه جزء ماهیّات ممکنات است بلکه عارضی و محتاج به علّت است به اثبات واجب‌الوجود می پردازد. فارابی هویّت شیء را همان وجود آن معرفی کرده و می گوید که هر چیزی دارای ماهیّت و هویّت است و ماهیّت شیئی هویّت آن نیست و داخل در هویّتش نیز نیست. او چنین استدلال می کند: اگر ماهیّت انسان همان وجودش باشد در آن صورت تصوّر تو از انسان باید تصوّر موجود بودن آن هم باشد و از تصوّر

ماهیّت به وجود آن هم علم پیدا می کردی و با تصوّر ماهیّت تصدیق به وجود آن هم می کردی و وجود نیز در ماهیّت این اشیاء داخل نیست، زیرا اگر داخل بود مقوّم آن می بود به گونه‌ای که تصوّر ماهیّت بدون آن امکان پذیر نمی بود و در عالم ذهن و تخیّل نیز تصوّر ماهیّت بدون وجود امکان پذیر نمی بود و رابطه وجود و ماهیّت همچون رابطه ذاتیّاتی چون جسمیت و حیوانیت برای انسان می بود و این گونه می بود که هر کسی تصوّر انسانی را به‌عنوان انسان بکند بدون شک می فهمید که آن جسم و حیوان نیز می‌باشد، و اگر وجود مقوّم ماهیّت می بود با تصوّر انسان بما هو انسان چنین حکم می کردیم که او موجود است درحالی‌که هیچکدام از این احکام را در نسبت بین وجود و ماهیّت صادر نمی کنیم، بنابراین تا دلیل حسی و یا عقلی نباشد به وجود ماهیّتی حکم نمی کنیم، بنابراین هویّت و وجود آن گونه که توضیح دادیم از مقوّمات ماهیّت بشمار نمی‌آید، بلکه از عوارض لازم ماهیّت است و از لواحقی نیست که بعد از ماهیّت تحصّل یابد. [1] در این عبارات فارابی به وضوح تمام تمایز بین وجود و ماهیّت توضیح داده شده است. خلاصه استدلال فارابی در مغایرت وجود با ماهیّت این است که در موجودات نه ماهیّت عین وجود است و نه وجود داخل در ماهیّت، زیرا اگر ماهیّت انسان عین وجود او بود در آن صورت لازم می آمد وقتی ماهیّت انسان را تصوّر می‌کنیم وجود او را هم تصوّر کرده باشیم، درحالی‌که اینگونه نیست و وجود هر ماهیّتی نیازمند تصدیق است و از صرف تصوّر ماهیّت نمی‌توان وجود او را دانست. و همچنین وجود جزء ماهیّت نیست، زیرا در آن صورت وجود از مقومات ماهیّت می بود و تصوّر ماهیّت بدون وجود ممکن نمی بود،

---

[1] فارابی، ابونصر، *فصوص الحکم*، تحقیق محمد حسن آل یاسین، قم، انتشارات بیدار، ۱٤۰۵هـ، ص ٤۷-٤۸.

درحالی‌که چنین نیست، بنابراین وجود نه عین ماهیّت و نه جزء مقومات آن بلکه از عوارض لازم آن است.

فارابی در جایی دیگر بر عرضی بودن وجود نسبت به ماهیّت تأکید می‌کند و می‌گوید: وجود از لوازم ماهیّات است نه از مقوّمات آنها[۱]. آنچه در این میان مهم است این است که فارابی وجود را نسبت به ماهیّت عرضی دانسته است. وی در کتاب *الحروف* به تفصیل به تحلیل معناشناختی و مفهومی عرض، چه از نظر لغوی و چه نزد فلاسفه، و همچنین به تفاوت آن عرضی و عارض پرداخته است و می‌گوید: «یکی از معانی عرض نزد عرب قریب العدم و قریب الوجود بودن است، یعنی نزدیک است که شیئی معدوم یا موجود شود، معنی دیگر آن نیز حادث سریع الزوال بودن است. اما در فلسفه عرض صفتی است که یک موصوف به‌وسیله آن توصیف می‌شود و آن صفت داخل ماهیّت موصوف نیست، بلکه خارج از ذات و ماهیّتش است، حال این عرض یا ذاتی است و یا غیر ذاتی، در عرض ذاتی موضوعش تمام ماهیّت یا جزء ماهیّتش است، ولی در عرض غیر ذاتی موضوع عرض، ماهیّت یا جزء ماهیّت آن عرض نیست و در فلسفه این نوع عرض مراد است».[۲]

خلاصه آنکه فارابی با مرکب دانستن تمام ممکنات از وجود و ماهیّت به زیادت وجود بر ماهیّت قائل است و وجود را نسبت به ماهیّت امر خارجی و عرضی دانسته است، عروضی که نه تنها در مرتبه ذهن بلکه در عالم واقعیات نیز امری واقعی می‌داند، یعنی تمایز بین وجود و ماهیّت صرفاً امری ذهنی و ساخته ذهن نیست، بلکه تمایز

---

[۱] همو، *التعلیقات*، تصحیح جعفر آل یاسین، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۱ ش، ص ۴۲.

[۲] همو، *الحروف*، تصحیح محسن مهدی، بیروت، دار المشرق، ۱۹۷۰م، ص ۹۵.

عینی است که ذهن ما آن را کشف می‌کند. این موضوع در نظام فلسفی ابن‌سینا به‌صورت کامل پرورانده شده است.

ابن‌سینا نیز چون فارابی ممکنات را مرکب از وجود و ماهیّت دانسته است که وجود در آن ترکیب به طور مساوی در همه موجودات مشترک است و ماهیّت هر موجودی سبب تمایز بین آنها می‌گردد. در دو گزاره انسان موجود است و درخت موجود است، ما با دو ماهیّت متمایز از یکدیگر به نام های انسان و درخت مواجه هستیم که موجود بودن آنها در هر دو گزاره یک حقیقت مشترک است، به عبارتی دیگر ما به الاشترک آن دو گزاره موجود بودن و ما به الامتیاز آنها ماهیّات آنهاست.

در آثار بعد از ابن‌سینا اینکه وجود و ماهیّت دو امر متمایز از یکدیگرند و اینکه ما به الاشتراک ممکنات، وجود آنها است و ماهیّت نسبت به وجود و عدم لا اقتضا هستند به اثبات واجب‌الوجود به‌عنوان علة العلل منتهی گردیده و بدین ترتیب رابطه بین ممکنات و واجب‌الوجود به‌واسطه این اصل تمایز بین وجود و ماهیّت برقرار گردیده است. ابن‌سینا موجودات هستی را به دو دسته واجب و ممکن تقسیم می‌کند. در واجب به عینیت ماهیّت و وجود تأکید می‌شود، ولی در ممکن‌الوجود ماهیّت و وجود با یکدیگر حقیقت واحدی را تشکیل می‌دهند.[1]

ابن‌سینا در کتاب *منطق المشرقیین* در تفکیک بین مقوم، لازم و عارض می‌نویسد: یک شیء ذات حقیقی دارد که آن ذات اوصافی دارد. این اوصاف عبارت‌اند از مقوم، عرض لازم و عرض غیر لازم. مقوم داخل حقیقت شیء است و عرض لازم لازمه وجود ذات است، بعد از اینکه آن ذات تحقّق پیدا کرد و عرض غیر لازم از اوصافی است که در وجود بعد از تحقّق غیر لازم است مثل قیام و قعود و شباب و غضب.

[1] ابن سینا، *الشفاء*، الالهیات، تحقیق ابراهیم مدکور، تهران، ناصر خسرو، ۱۳٦۳ش، ص ٤٧.

عبارات ابن‌سینا در کتاب *منطق المشرقیین* چنین است: «و إذ کان کذلک فکل شیء تحمل علیه أمور مختلفة المفهومات فله أشیاء و أمور مقترنة به إما أجزاء من هویّته و ماهیّته و حقیقته و إما لوازم أو عوارض لها قد لا تلزم و کل محمول علی شیء من الأشیاء لیس مطابقا لذاته فهو إما مقوم و إما لازم و إما عارض، فالمقوم هو الشیء الذی یدخل فی ماهیّته فتلتئم ماهیّته منه و من غیره و اللازم هو الذی لا بد من أن یوصف الشیء بعد تحقّق ذاته علی أنه تابع لذاته لا علی أنه داخل فی حقیقة ذاته. و العارض هو الذی قد وصف به الشیء إلا أنه لیس یجب أن یوصف به الشیء دائما. و یشترک المقوم و اللازم فی أن کل واحد منهما لا یفارق الشیء. و یشترک اللازم و العارض فی أن کل واحد منهما خارج عن حقیقة الشیء لاحق بعدها. مثال المقوم کون المثلث شکلا بل الإنسان جسما و مثال اللازم کون المثلث مساوی الزوایا لقائمتین و خواص أخری من النسبة له إلی أشیاء غیر متناهیة هی غیر متناهیة لا یجوز أن تکون شروطا فی ماهیّته لأنها غیر متناهیة مثل کونها نصفا من مربع و ثلثا من آخر و ربعا من آخر و کذلک أشیاء أخری من أحوال المثلث لا نهایة لها و مثال العارض شیب الإنسان و شبابه و غیر ذلک من أحوال تعرض له و کل شیء بسیط فی الحقیقة و الماهیة فلا مقومات له و لا یلتفت إلی ما یقولون و یساعدهم علیه فی العلم الظاهر».[۱] یعنی: «هر چیزی که بر آن از مفاهیم مختلفی حمل می‌گردد برای آن چیز اشیاء و اموری مرتبط و نزدیک به آن حمل می‌گردد که یا اجزائی از هویّت و ماهیّت و حقیقتش است و یا لوازم و عوارض ماهیّت است که لازمه ذاتش نیست و هر چیزی که محمول بر شیئی از اشیاء می‌گردد که مطابق با ذات آن شیء نیست یا مقوم است یا لازم است و یا عارض است. پس مقوم آن است که شیئی داخل در

---

[۱] ابن سینا، *منطق المشرقیین*، قم، مکتبة المرعشی النجفی، ۱٤۰۵هـ، ص ۱۳-۱٤.

ماهیّتش باشد و ماهیّتش از آن و جز آن قوام می‌یابد و لازم آن است که باید شیء بعد از تحقّق ذاتش متصف به آن لازم گردد به حیثی که آن لازم تابع ذات شیء است و نه اینکه داخل در حقیقت ذات شیء باشد و عارض آن است که شیئ به آن متصف می‌شود به شرط آن که دائماً به آن اتصاف داشته باشد. و ما به الاشتراک بین مقوم و لازم آن است که هر دو از شیء مفارقت نمی کنند و مابه الاشتراک بین لازم و عارض آن است که هر یک از آن دو خارج از ذات حقیقت شیء هستند و بعد از تحقّق حقیقت شیء بر آن حمل می‌گردند. مقوم مثل شکل مثلث برای مثلث و جسم برای انسان است و لازم مثل مساوی بودن مجموع زوایا با دو قائمه برای مثلث و خواص دیگری برای مثلث که نامتناهی است و جایز نیست که شروطی برای ذات ماهیّت مثلث به حساب آیند مانند اینکه مثلث نصف یک مربع و یک سوم چیز دیگر و یک چهارم چیز دیگر و سایر نسبتهایی که می‌توان تا بینهایت برای مثلث در نظر گرفت و و عارض مانند حمل پیری و جوانی بر انسان و دیگر احوالی که بر انسان عارض می‌گردد و هر چیزی که در حقیقت و ماهیّت بسیط باشد دارای مقوم نیست و التفات به سخنان برخی که چیزهایی در این باره گفته‌اند نمی‌شود، زیرا علم ظاهر بر خلاف نظر آنها حکم می‌کند». خلاصه اینکه اشتراک مقوم و لازم در این است که غیر قابل مفارق از ماهیّت شیء اند و اشتراک لازم و عارض این است که خارج از حقیقت شیء و لاحق بعد از آنند.

از نظر ابن‌سینا وجود لازم عام است، زیرا وجود خارج از ذات موجودات است. ابن‌سینا ذات و ماهیّت و حقیقت را به یک معنی بکار برده است و ماهیّت و هویّت را یکی دانسته است. هر شیئی ماهیّتی دارد که به‌واسطه آن، آن شیء است و این ماهیّت حقیقت آن شیء است و بلکه این ماهیّت ذات آن شیء است. وجود بالفعل در خارج که در موضوع نیست مقوم ماهیّت و هیچ یک از جواهر نیست، بلکه آن

لاحقی است همچون ملحق شدن وجود به ماهیّت اشیاء. به نظر وی ماهیّت کمال حقیقت شیء است و به‌وسیله این ماهیّت ذات شیء تمام می‌شود.[1]

اشیائی که ماهیّت دارند گاهی این ماهیّت در خارج تحقّق دارد و گاهی در ذهن، در هر دو حال این ماهیّات باعث و موجب تحصیل دو وجود نمی‌شود و هر یک از دو وجود بعد از ثبوت ماهیّت ثبوت پیدا می‌کنند، پس هر دو وجود به‌عنوان خواص و عوارض ملحق ماهیّت هستند و این لوازم از لوازمی است که ماهیّت اقتضا می‌کند، مثل زوجیت برای عدد دو.[2]

پس از اثبات مغایرت وجود با ماهیّت در ذهن این سؤال مطرح می‌شود که نسبت بین وجود و ماهیّت در خارج چگونه است؟ آیا وجود در خارج از ذهن عارض بر ماهیّت است یا وجود و ماهیّت در خارج عین یکدیگرند؟ ملاهادی سبزواری در این باره می‌گوید:

ان الوجود عارض المهیة　　　تصوّراً و اتحدا هویة

یعنی: وجود بر ماهیّت در ذهن عارض می‌شود، اما آن دو در خارج یک حقیقت هستند. بعد از آنکه ثابت شد که وجود نه جزء ماهیّت است و نه عین آن، به این مسأله پرداخته می‌شود که نسبت بین آن دو در خارج چیست، که فلاسفه اسلامی قائل به عینیت ماهیّت و وجود در خارج از ذهن هستند.

---

[1] ابن سینا، *الشفاء*، المنطق، کتاب البرهان، تحقیق ابوالعلاء عفیفی، قم، منشورات مکتبة آیة الله المرعشی النجفی، ۱٤۰۵هـ، ص ٥۲.

[2] برای تفصیل اقوال فارابی و ابن سینا در وجود و ماهیّت مرجعه شود به: اکبریان، رضا، رابطه وجود و ماهیّت در فلسفه ارسطو و ابن سینا، *خردنامه*، شماره ٥۲، تابستان ۸۷، ص ٦۱-٤۰.

فخر الدین رازی دلایل مربوط به زیادت وجود بر ماهیّت را به دو دسته تقسیم می‌کند: اول دلایلی که دلالت می‌کند بر اینکه وجود غیر از ماهیّت است و دوم دلایلی که دلالت می‌کنند بر اینکه وجود جزء ماهیّت نیست.

دلایل دسته اول عبارت‌اند از:

۱- وجود در همه اشیاء مشترک است، ولی ماهیّت چنین نیست و ماهیّات با یکدیگر متباین هستند.

۲- اگر وجود عین ماهیّت باشد این قول که جوهر موجود است مانند این قول خواهد بود که جوهر جوهر است و حال آنکه چنین نیست.

۳- وجود از تعریف غنی است، ولی ماهیّت از تعریف غنی نیست.

٤- وجود در مقابل عدم و قابل تقسیم به وجوب و امکان است، ولی خصوصیات ماهیّت قابلیّت این احکام را ندارند، پس وجود غیر از خصوصیات ماهیّت است.

دلایل دسته دوم خود به دو دسته تقسیم می‌شوند، یکی دلایلی که بر مشترک بودن مفهوم وجود مبتنی نیست و دوم دلایلی که مبتنی بر مشترک بودن مفهوم وجود است».

سؤال دیگری در این مبحث مطرح می‌شود که چگونه ممکن است دو چیز که در ذهن نه عین یکدیگر هستند و نه یکی از انها جزء دیگری است در خارج عین یکدیگر باشند. در پاسخ گفته شده است که وجود از معقولات ثانیه فلسفی است و معقولات ثانیه فلسفی ما بازای جداگانه از منشأ انتزاعشان ندارند. در اینجا بود که شیخ اشراق قائل به اعتباری بودن ماهیّت شد، زیرا می‌گفت که وقتی وجود در خارج امری علاوه بر ماهیّت نیست پس اعتباری است، زیرا اگر وجود امری اعتباری نبوده و اصیل باشد لازم می‌آید که وجود در خارج امری علاوه بر ماهیّت باشد و مخالفان وی در پاسخ چنین گفتند که اگر وجود امری اصیل باشد لازمه اش این نیست که وجود در خارج

علاوه بر ماهیّت باشد، بلکه لازمه اش این است ماهیّت امری ذهنی و اعتباری باشد و ملاصدرا دلایل خود بر اصالت وجود را پس از اثبات زیادت وجود بر ماهیّت اقامه نمود. بدین ترتیب رابطه ای منطقی بین زیادت وجود بر ماهیّت در ذهن و عینیت آن دو در خارج از یک طرف و اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیّت شکل گرفت.

یکی از مباحثی که در زیادت وجود بر ماهیّت مطرح می‌گردد این است این زیادت هم در عالم ذهن است و هم در عالم نفس‌الامر ، سپس فصلی را به‌عنوان مراتب وجود مطرح می‌کنند که عبارت‌اند از وجود کتبی، وجود لفظی، وجود ذهنی، نفس‌الامر و واقعیّت عینی. علّت طرح چنین مسأله ای در زیادت وجود بر ماهیّت این است که مشخص شود این تغایر در کدام ظرف تحقّق دارد. منظور از وجود کتبی نقوش خطی است که برای دلالت بر الفاظ توسط واضع جعل می‌گردد و الفاظ نیز برای دلالت بر مفاهیم وضع شده‌اند، بنابراین حیثیّت دیگری برای مفاهیم به‌عنوان وجود لفظی ایجاد می‌گردد و مفاهیمی که در ذهن از هر چیزی وجود دارد دارای وجود ذهنی است و به اعتبار صدق بر مصادیق خارجی به آن مصادیق نیز وجود عینی گفته می‌شود و عالم نفس‌الامر نیز مرتبه ای شناخته شده است که صدق قضایای حقیقی و غیر حقیقی یا عدمی در آن ظرف انجام می‌شود. منظور فلاسفه از طرح این مراتب - که برخی چون وجود لفظی و کتبی اعتباری و جعلی است و برشمردن آن دو از مراتب وجود نیز به همین علّت تقسیم بندی درستی به نظر نمی رسد - این است که واقعیّت به معنای اعمّ آن که شامل واقعیّت عینی و نفس‌الامر می‌گردد محل نزاع در اصالت وجود نیست و اگر ماهیّات در نفس‌الامر ثبوت داشته باشند به معنای اصالت آنها نیست، بلکه محل نزاع عالم واقعیّت عینی است. همین بحث در زیادت وجود بر ماهیّت نیز مطرح شده است که زیادت وجود بر ماهیّت هم در نفس‌الامر و هم در ذهن تحقّق دارد، اما در عالم واقعیّت عینی ماهیّت با وجود متغایر نیست.

به عقیده ما دلایل ذکر شده بر زیادت وجود بر ماهیّت قابل قبول هستند و نقدی بر آنها وارد نیست و شاید بتوان ادّعا کرد که این امر از بدیهیّات شناخته می‌شود و پیروان اصالت ماهیّت نیز آن را قبول دارند.

پس از اثبات تغایر مفهومی بین وجود و ماهیّت این سؤال مطرح می‌شود که آیا این تغایر سبب می‌گردد که مصداق وجود و ماهیّت نیز در خارج متغایر باشند و این تغایر سبب ترکب در ذات مصداق گردد؟ آیا شیء بسیط در خارج که دارای وحدت حقیقی است می‌تواند منشأ مفاهیم متعدّد در ذهن گردد؟ پاسخ آن است که چنین واحد بسیطی می‌تواند به اعتبارات مختلف در نفس‌الامر دارای مفاهیم متعدّدی در ذهن باشد به گونه‌ای که هر یک از این مفاهیم به اعتبارات مختلف بر آن مصداق واحد بسیط صادق باشد. بنابراین موجود واحد خارجی می‌تواند مصداق دو مفهوم متمایز وجود و ماهیّت در نفس‌الامر و ذهن بوده باشد.

به‌عنوان مثال باری‌تعالی به‌عنوان بسیط واحد به وحدت حقه حقیقیه می‌تواند مصداق صفاتی چون علم، قدرت و اراده به اعتبارات مختلف باشد و این اعتبارات سبب کثرت در ذات واحد حق‌تعالی نمی‌گردد.

ملاصدرا می‌گوید که مصداق واحدی چون زید هم معلول است و هم معلوم و هم مرزوق است و این اختلاف معنی سبب نمی‌گردد که برای هر یک از آن معانی یک وجود علی حده بوده باشد و این مانند صفات حقیقی الهی است که عین وجود احدی الهی به اتفاق همه حکما می‌باشند. بنابراین تعدد مفهومات سبب نمی‌گردد که هر مفهومی یک حقیقت مستقل خارجی داشته باشد، مگر اینکه دلیل خاصی بر تعدد مصادیق آنها باشد.[۱]

---

[۱] ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۱، ص ۱۷۵.

دین ترتیب روشن شد که حمل وجود و ماهیّت بر موجود خارجی مستلزم کثرت مصداق و ترکب آن از دو حقیقت مجزا نیست. به‌عنوان مثال مسافت و حرکت و زمان دارای یک وجود واحدی هستند که عقل با تحلیل خود بین آنها بر هر یک حکمی غیر از دیگری صادر می‌کند.[۱]

ملاصدرا در ردّ نظر ابن‌سینا مبنی بر عدم امکان اتحاد عاقل و معقول می‌گوید که مفهومهای متعدّدی چون عاقل و معقول می‌توانند به یک وجود تحقّق داشته باشند، به‌عنوان مثال حیوانیت و ناطقیت دو مفهوم متغایری هستند که هر دو در حقیقتی واحد به نام انسان موجود هستند.[۲]

مفهوم وجودی که اشتراک معنوی آن توسط پیروان ملاصدرا و زیادت آن بر ماهیّت به اثبات رسید می‌تواند به دو لحاظ وجود بما هو وجود به معنی مفهوم عام و کلی باشد و یا مفهوم وجود مقیّد به ماهیّت، مانند وجود انسان و وجود درخت مثلاً، در صورت دوم می بینیم که حصّه وجودی یعنی وجود درخت با وجود بما هو وجود یا مفهوم کلی وجود تنها به‌صورت اعتباری تغایر دارند، وگرنه وجود درخت و وجود ذاتاً یک حقیقت می‌باشند، زیرا قید که همان درخت باشد خارج از ذات وجود است و تقیید و اضافه وجود به درخت امری اعتباری است که حقیقت مستقل ندارد، بلکه معنی حرفی نسبت دارد.

---

[۱] مصدر پیشین، ج ۳، ص ۱۸۰.

[۲] مصدر پیشین، ج ۳، ص ۳۲۵ و ۳۲٦.

فصل پنجم: احکام مفهوم وجود

مفهوم مصدری وجود از مفاهیم فلسفی و اعتبارات عقلی بشمار می‌آید و نمی آن را جزو ماهیّات و مفاهیم ماهوی دانست. برای روشن شدن فرق بین وجود مصدری و ماهیّات به اختلافات بین این دو مفهوم اشاره مختصری می‌کنیم.

اختلافات زیادی بین مفاهیم ماهوی و مفاهیم فلسفی وجود دارد که به برخی از مهم‌ترین آنها به‌عنوان مقدمه ای بر بحث اصالت وجود یا ماهیّت اشاره می‌کنیم.

اول آنکه مفاهیم ماهوی به کلی و جزئی تقسیم می‌شوند، مانند مفهوم انسان که بر مصادیق زیادی صادق است و مفهومی کلی بشمار می‌آید و مفهوم جزئی ماهوی مانند زید است که تنها بر شخص واحدی به نام زید مشخصی در خارج قابل انطباق است.

مفاهیم فلسفی چون علیت و معلولیت و وحدت و کثرت و وجوب و امکان و قوه و فعل فقط به‌صورت کلی قابل تصوّر هستند و آنها را به دو قسم کلی و جزئی همانند مفاهیم ماهوی تقسیم نمی کنند، بنابراین علاوه بر مفاهیم کلی مفاهیم جزئی از آنها در ذهن نداریم، به‌عنوان مثال صورت جزئی از وحدت و یا کثرت در ذهن ما وجود ندارد و هر گاه این مفاهیم به ذهن ما متبادر می‌شوند مفهوم کلی عام در ذهن ما شکل می‌گیرد.

دوم آنکه مفاهیم ماهوی تحت مقولات عالی قرار می‌گیرند که هر مقوله ای تباین ذاتی با مقوله دیگر دارد، زیرا بر اساس نظریّه اصالت وجود که باید بعد از این اثبات یا ردّ شود ماهیّت حدّ وجود شیء است و با فرض یک مصداق برای موجود خارجی محال است که برای یک وجود چند مرتبه و حد باشد، زیرا تعدد حدّ مستلزم این است که شیء واحد متثکر باشد و این محال است.

مثلاً انسان مصداق بالذات مقوله جوهر است و نمی‌تواند مصداق ذاتی مقوله عرضی نیز باشد، زیرا جوهریت و عرضیت دو مقوله متباین با یکدیگر هستند و در شیء واحد قابل جمع نمی‌باشند. البته شیء واحد در خارج می‌تواند مصداق دو مقوله یکی بالذات و دیگری بالعرض و یا هر دو مقوله بالعرض باشد.

مفاهیم فلسفی بر خلاف مفاهیم ماهوی می‌توانند بر یک مصداق واحد خارجی صدق کنند، بدون آنکه مستلزم حیثیات خارجی و کثرت جهت باشند، به‌عنوان مثال زید هم مصداق موجود و هم ممکن و هم معلول است و وجود و امکان و معلولیت از مفاهیم فلسفی بشمار می آیند و همه آنها بر شخص واحد حقیقی به نام زید حمل می‌گردند. اینکه گفتیم مفاهیم ماهوی تحت یک مقوله بالذات قرار می‌گیرند و از یک جهت و اعتبار نمی‌شود که مشمول چند مقوله مانند عرض و جوهر قرار گیرند در مفاهیم فلسفی نیز اگر وحدت جهت و اضافه اعتبار گردد در آن صورت مفاهیم متقابلی چون وحدت و کثرت، و یا علیت و معلولیت نسبت به شیء واحد قابل حمل نیستند، گرچه از نظر مصداقی می‌توانند از جهتی معلول و از جهتی دیگر علّت برای شیء دیگر باشند، اما از یک جهت و اعتبار مصداق واحد نمی توانند هم علّت و هم معلول و یا هم واحد و هم متکثر باشند.

سوم اینکه مفاهیم ماهوی بر اساس نظریّه اصالت وجود از حدود وجودات خارجی حکایت می‌کنند و ماهیّات چیزی جز مفاهیمی منتزع از حدود وجودات خارجی نیست، اما حقیقت خارجی وجودات از طریق این مفاهیم قابل فهم نیست، به‌عنوان مثال مفهوم انسان مفهومی ماهوی است که حدود وجود خارجی انسان را برای ما در قالب مفهومی ذهنی در چارچوب مشخص حکایت می‌کند، اما حقیقت واقعی انسان در چنین قالبی قابل فهم و درک انسان نیست، اما مفاهیم فلسفی خصوصیات وجودی حقایق خارجی را بیان می‌کنند و وقتی می‌گوییم که این وجود علّت است

می فهمیم که این وجود در ایجاد شیء دیگر مؤثر است، بنابراین علیت و معلولیت حکایت از حقیقت شیء و کیفیت ذاتی آن می‌کنند و ارتباطی به حدود مشخص شیء ندارند، بنابراین مفاهیم فلسفی بیان کننده انحاء وجود و شؤون آن هستند، اما مفاهیم ماهوی بیان کننده حدود وجود و شؤون آن هستند.

چهارم آنکه مفاهیم ماهوی در ارتباط ذهن با واقعیّت خارجی انتزاع می‌شوند و به همین علّت به آنها معقولات اولیه می‌گویند، اما مفاهیم فلسفی به‌صورت مستقیم از موجودات خارجی انتزاع نمی شوند، بلکه عقل انسان مراحلی را برای انتزاع آنها انجام می‌دهد، مانند اینکه برخی از اشیاء را در مقایسه با اشیاء دیگر مشاهده می‌کند که یکی سبب وجود دیگری می‌شود و مفهوم علیت و معلولیت را از این حقیقت انتزاع می‌نماید و اگر انسان هر یک از این اشیاء را به‌صورت جداگانه و بدون تحلیل ذهنی در نظر آورد مفهومی به نام علیت و یا معلولیت شکل نمی گیرد. بنابراین مفاهیم فلسفی اعتباریات عقلی است که قابل اشاره حسی نیست، اما در هر حال حکایت از حقایقی عینی در ظرف خارج می‌کنند و به نحوی از انحاء بر آنها قابل انطباق هستند.

پنجم اینکه مفاهیم ماهوی حکایت از ذاتیّات شیء می‌کنند، زیرا وقتی مفهوم ماهوی بر فردی حمل می‌گردد آن مفهوم داخل در ماهیّت آن فرد و یا اجزای ذاتی آن و مقوم ذات آن است، مثلاً وقتی می‌گوییم: زید انسان است، انسانیت داخل در ماهیّت زید و مقوم او است، اما مفاهیم فلسفی همچون مفاهیم ماهوی بر افرادش حمل نمی‌گردد، بلکه رابطه مفاهیم فلسفی با مصادیقش رابطه لازم و ملزوم است، یعنی مصادیق خارجی ملزوم و مفاهیم فلسفی لازم آن مصادیق هستند، مانند نسبت زوجیت نسبت به چهار و هر اندازه که این لوازم فلسفی خاص تر و دقیق تر باشند معرفت ما به ملزوم دقیق تر و روشن تر خواهد بود، اما آگاهی ما به حقیقت و کنه

ملزوم از طریق این مفاهیم فلسفی امری غیر ممکن است، بنابراین مفاهیم فلسفی نه از کنه شیء و نه از اجزای ذاتی آن حکایت می‌کند و به همین علّت آن مفاهیم را جزو مقومات شیء خارجی ندانسته اند. برای تمییز بین مفاهیم فلسفی و مفاهیم ماهوی برای قسم اول مصادیق و برای قسم دوم افراد در نظر گرفته اند، یعنی آن مصادیقی که مفاهیم ماهوی بر آنها صادق هستند افراد آن مفاهیم دانسته می‌شوند و آن مصادیقی که مفاهیم فلسفی بر آنها صادق هستند مصادیق آن مفاهیم دانسته می‌شوند[1].

مفهوم کلی ماهوی مانند انسان در حد و ماهیّت زید مثلاً مأخوذ است، اما مصداق مفاهیم فلسفی چنین نیست، یعنی مفاهیم فلسفی در حدّ و ماهیّت مصداق مأخوذ نیستند، بنابراین وجود به‌عنوان یک مفهوم فلسفی دارای مصداقی چون زید در گزاره «زید موجود است» می‌باشد که وجود نه جزء ماهیّت و نه عین ماهیّت زید است.

نقد وجه سوم و پنجم از احکام وجود

در وجه سوم گفته شد که چون ماهیّات اعتباری هستند و از حدود وجودات انتزاع می‌شوند گزارش از حقایق خارجی به ما نمی دهند، درحالی‌که مفاهیم فلسفی از وجود اشیاء و حقیقت آنها حکایت می‌کنند و در وجه پنجم گفته شد که رابطه بین مفاهیم فلسفی و مصادیق آنها رابطه لازم و ملزوم است و مفاهیم فلسفی نه جزء ذات و نه مقوم ذات ملزوم می‌باشند، حال این سؤال مطرح می‌شود که بنابر اصالت وجود مفاهیم ماهوی از ذات شیء حکایت می‌کنند و مقوم آن نیز هستند، حال چگونه است که حکایت از ذاتیّات شیء حقیقتی از موجود خارجی را حکایت نمی کند، اما

---

[1] سید کمال حیدری، *نظریة اصالة الوجود*، ج ۱، ص ۱٦٢-١٦٧.

در مفاهیم فلسفی لازم شیء حقیقت موجود را حکایت می‌کند، درحالی‌که مفاهیم فلسفی نه مقوم و نه جزء ذاتیّات شیء است؟ پیروان اصالت وجود برای اثبات مدعای خویش مفاهیم فلسفی چون وجود را که رابطه آن با زید مثلاً رابطه لازم و ملزوم است را نوعی آگاهی از حقیقت شیء خارجی می‌دانند، اما ماهیّتی چون انسان را به یک حدّ اعتباری از انحاء وجود تنزل داده اند، در حالی این ماهیّت است که حقیقت شیء و ذاتیّات آن را به ما گزارش و حکایت می‌کند. ضمن آنکه چنین تقسیم بندی نسبت به مفاهیم فلسفی و ماهوی به‌عنوان مقدمه بحث از اصالت وجود خود مصادره به مطلوب است، زیرا خصم نمی پذیرد که ماهیّت صرفاً حدی از حدود انحاء وجود است، بلکه ماهیّت را تمام حقیقت شیء پس از جعل بسیط می‌داند و وجود را امری اعتباری انتزاعی از موجود متشخص در خارج می شناسد.

ادلّه ملاصدرا در اینکه وجود از مفاهیم ماهوی نیست

ملاصدرا در اثبات این که وجود از مفاهیم ماهوی نیست چنین استدلال کرده است:[1] «بیان ذلک أن کل ما یرتسم بکنهه فی الأذهان من الحقائق الخارجیة یجب أن یکون ماهیّته محفوظة مع تبدل نحو الوجود و الوجود لما کانت حقیقته أنه فی الأعیان- و کل ما کانت حقیقته أنه فی الأعیان فیمتنع أن یکون فی الأذهان و إلا لزم انقلاب الحقیقة عما کانت بحسب نفسها فالوجود یمتنع أن یحصل حقیقته فی ذهن من الأذهان فکل ما یرتسم من الوجود فی النفس و یعرض له الکلیة و العموم فهو لیس حقیقة الوجود بل وجهاً من وجوهه و حیثیة من حیثیاته و عنواناً من عناوینه، فلیس عموم ما ارتسم من الوجود فی النفس بالنسبة إلی الوجودات عموم معنی الجنس، بل عموم أمر لازم اعتباری انتزاعی- کالشیئیة للأشیاء الخاصة من الماهیّات

---

[1] ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۳۷-۳۸.

المتحصّلة المتخالفة المعانی، و أیضا لو کانت جنساً لأفراده لکان انفصال الوجود الواجبی عن غیره بفصل فیترکب ذاته و أنه محال، کما سیجیء، و أما ما قیل من أن کل ما یحمل علی أشیاء بالتفاوت فهو عرضی لها و الوجود قد سبق أنه یحمل علی أفراده کذلک فیکون عرضیاً لها فغیر تام عند جماعة من شیعة الأقدمین کما سینکشف لک إن شاء الله».، یعنی: «هر چیزی که به کنه حقیقتش در اذهان از حقایق خارجی ارتسام می‌یابد باید ماهیّتش به تحولی در کیفیت وجودش در ذهن محفوظ بماند، و چون وجود حقیقتش آن است که در اعیان تحقّق داشته باشد بنابراین محال است که در اذهان حضور یابد و الا لازم می‌آید که بر خلاف نفس آن انقلابی در حقیقتش حاصل گردد، بنابراین وجود حقیقتش در ذهن حاصل نمی‌گردد، و آنچه که به نام وجود در نفس حاصل می‌شود و کلّیّت و عموم عارض آن می‌گردد حقیقت وجود نیست، بلکه وجهی از وجوه آن و حیثیّتی از حیثیات و عنوانی از عناوین آن است، پس همه آنچه که از وجود در نفس به نسبت به وجودات ارتسام می‌یابد به معنی کلی جنس نیست، بلکه عموم امر لازم اعتباری انتزاعی است، همانند شیئیّت برای اشیاء خاص از ماهیّات موجود که دارای معانی متغایری هستند و اگر وجود جنسی برای افرادش باشد باید وجود واجب‌الوجود با وجودات ممکنه فصل مشترکی داشته باشند و این به معنای ترکیب در ذات باری‌تعالی است که محال است. و اگر گفته شود که هر چیزی که بر اشیاء متفاوت حمل گردد برای آنها عرضی محسوب می‌گردد و وجود نیز برای افراد مختلف حمل می‌شود بنابراین برای آن افراد عرضی است، پاسخ آن است که این دلیل نزد گروهی از شیعیان متقدّم تمام نیست و بزودی وجه آن را خواهیم گفت».

از جمله فلاسفه غرب که همچون فلاسفه اسلامی وجود را به معنای جنس برای موجودات نمی دانند هایدگر، فیلسوف آلمانی، است. او می‌گوید که موجود کلی

ترین مفهوم است، یعنی همه موجودات ذیل آن قرار می گیرندف یعنی وجود اعمّ جماد، نبات، حیوان، مجرّدات، حالات نفسانی، خیالات، عقل، نفس، هیولی، صورت، جسم و عدد است و به طور کلی جوهر، کم، کیف، وضع، مکان، ملک، فعل و انفعال و نسبت از مقولات ماهوی در وجو اشتراک دارند و وجود به معنای هیچ کدام از آن مقولات ماهوی نیست. عبارت هایدگر چنین است: «هستی کلی ترین مفهوم است. فهم هستی پیشاپیش مضمون است در آنچه ما در موجودات درمی یابیم، اما کلّیّت هستی کلّیّت جنس نیست. تا آنجا که موجودات بر حسب جنس و نوه در بیان می آیند هستی نه آن مرزی است که ناحیه برین موجودات را تحدید و احاطه کند. کلّیّت هستی از هر گونه کلّیّتی که با سنجه جنس حاصل آمده است فرا می گذرد. هستی در اصطلاح و تعبیر هستی شناسی قرون وسطی امری متعالی است. به نزد ارسطو وحدت این کلی متعالی بر خلاف کثرت اجناس عالیه ای که در مورد چیزها مصداق دارد به منزله وحدت تشکیکی بود».[١]

سید کمال حیدری[٢] در تقریر استدلال ملاصدرا می‌گوید: ملاصدرا در این مبحث چنین استدلال می‌کند که مفهوم وجود از مفاهیم فلسفی است و نه مفاهیم ماهوی، یعنی انطباق مفهوم وجود بر مصادیقش از جنس انطباق مفاهیم ماهوی بر افرادش نیست، زیرا مفاهیم ماهوی مقوم افراد خود است، اما مفهوم وجود همانند سایر مفاهیم فلسفی اعتباری عقلی انتزاعی است که لازم مصادیق خود می‌باشد و از حیثیّتی از حیثیات و عنوانی از عناوین وجود حکایت می‌کند و سپس دو دلیل ملاصدرا را بیان می‌کند.

---

١ هادیگر، *زمان و وجود*، ص ٦٢.

٢ سید کمال حیدری، *نظرية اصالة الوجود*، ص ١٦٨.

ملاصدرا بر خلاف ادّعای سید کمال حیدری از مفهوم بدیهی عام انتزاعی وجود برای اثبات تغایر بین مفاهیم فلسفی و ماهوی استفاده نکرده است و دلایلی که در مبحث قبلی ارائه شد برای اثبات همان مدعای سید کمال حیدری است و در این مبحث ملاصدرا از حقیقت وجود و نه مفهوم وجود برای تغایر آن با مفاهیم ماهوی بهره برده است، بنابراین ساحت وجود در خارج حقیقت عینی وجود است و استدلال او دائر مدار حقیقت وجود است و برای این منظور ملاصدرا به چند مقدمه فلسفی مورد قبول فلاسفه در قالب دو دلیل به شرح ذیل استناد کرده است:

دلیل اول ملاصدرا در تبیین حقیقت عینی وجود

اول اینکه وقتی حقایق خارجی در ذهن ارتسام می یابند لازم است که ماهیّت آنها با آنچه در ذهن ارتسام یافته است یکی باشد، یعنی اگر ما انسان خارجی را مشاهده کردیم ماهیّت خارجی انسان باید با ماهیّت انسان در ذهن یکی باشد، گرنه علم حصولی به حقایق اشیاء تحقّق نمی پذیرد و فرق بین ماهیّات متحصّله در خارج با ماهیّات در ذهن آن است که ماهیّات در خارج وجود عینی دارند و در ذهن وجود ذهنی، ولی حقیقت ماهیّت در خارج و ذهن یک حقیقت است وگرنه لازم می‌آید انسان مثلاً انسان نباشد و انقلاب در ذات حاصل گردد.

دوم اینکه وجود عینی حقیقتی در اعیان است و آنچه که حقیقتش در اعیان تعریف شده است محال است که در ظرف اذهان تحصّل یابد، زیرا لازمه این سخن انقلاب در ذات است، زیرا یا آن حقیقت عینی عیناً بدون هیچ تغییری و تحول ذاتی وارد ذهن می‌شود و یا وقتی وارد ذهن می‌شود ذاتش تغییر می‌کند، در صورت اول لازم می‌آید آنچه که عینی و خارجی است ذاتاً ذهنی باشد و این به معنی انقلاب در ذات است که محال می‌باشد و در صورت دوم لازم می‌آید که حقیقت عینی شیء در ذهن

از حقیقت ذاتی و هویّتش سلب گردد و این به منزله سلب شیء از ذاتش است که محال است.

سوم اینکه مفاهیمی تحت عنوان وجود که از موجودات خارجی در ذهن ارتسام می‌یابد حقیقت وجود عینی نیست، بلکه وجهی از وجوه و عنوانی از عناوین وجود است. این مفاهیمی که از وجود بدین نحو در ذهن ارتسام می یابند حقیقت عینی وجود نیستند، بلکه همان مفهوم عام انتزاعی وجود است. اینجا سید کمال حیدری به درستی اشاره کرده است که با این استدلال بین وجود عام بدیهی انتزاعی و حقیقت عینی وجود تفکیک شده و مفاهیم عام انتزاعی از نوع مفاهیم فلسفی هستند و نه مفاهیم ماهوی.

ردّ دلیل اول ملاصدرا در تبیین حقیقت عینی وجود

مقدمه اول ملاصدرا که مبنای استدلال او قرار گرفته است چنین می‌باشد: «وقتی حقایق خارجی در ذهن ارتسام می یابند لازم است که ماهیّت آنها با آنچه در ذهن ارتسام یافته است یکی باشد». دو ایراد به این مقدمه وارد می‌شود که یکی را سید کمال حیدری وارد کرده است و دیگری را ما تبیین خواهیم نمود.

اشکال سید کمال حیدری[1] به مقدمه اول این است که مشهور حکما اعتقاد دارند که مفاهیم ماهوی در خارج به عینه در ذهن تحصّل می یابند و ملا هادی سبزواری گفته است:

للشیء غیر الکون فی الاعیان   کون بنفسه لدی الاذهان

توضیح این نظریّه آن است که ماهیّات در خارج به همان صورت در ذهن انسان مرتسم می‌شوند و از این طریق ما آگاهی به ماهیّات خارجی پیدا می‌کنیم و اگر این

---

[1] سید کمال حیدری، *نظریّة اصالة الوجود*، ص ۱۷۲.

تطابق بین ماهیّت در ذهن و خارج نباشد ما به حقیقتی علم پیدا نمی کنیم و نسبت به جهان خارج جاهل خواهیم بود. مثلاً می‌گویند: انسان به‌عنوان یک ماهیّتی که حیوان ناطق است به عینه در ذهن نیز حیوان ناطق را برای انسان صادق می‌دانیم، بنابراین باید بین قضیّه حقیقیه خارجیه و قضیّه ای که در ذهن از آن خارج حاصل می‌گردد تطابق کامل باشد، این فرض اول ملاصدرا در حکایت تامّ ذهن از خارج است. سید کمال حیدری می‌گوید که ملاصدرا بین معنای منطقی انسان و حقیقت فلسفی انسان خلط کرده است، زیرا انسان خارجی دارای حقیقتی است که حیوانیت و ناطقیت بر آن صدق می‌کند و آنچه که از آن قضیّه حقیقی به ذهن وارد می‌شود تعریف منطقی و نه فلسفی انسان است، بنابراین حقیقت انسان به‌عنوان یک حقیقت وارد ذهن نشده است، بلکه چیزی شبیه یک حقیقت و حدّی از حدود منطقی است که در ذهن ما شکل گرفته است و باید بین حدّ فلسفی که از حقیقت وجودی اشیاء حکایت می‌کند با حدّ منطقی که در تعریف به حدّ و رسم گفته می‌شود تفکیک قائل شد. صور ذهنی از ماهیّات خارجی همچون صوری است که در آینه ذهن نقش بسته است وگرنه آن حقایق به عینه در ذهن وارد نمی شوند، بلکه نمائی و نمودی به‌صورت صور ذهنی از آن واقعیات به ذهن وارد می‌شوند و اصلی که ملاصدرا آن را مقدمه استدلال خود قرار داده است درست به نظر نمی رسد. با این اشکالی که سید کمال حیدری به عدم عینیت ماهیّت در ظرف خارج و ذهن وارد کرده است لازم می‌آید که صور حسی و ادراکات حصولی انسان را علوم حقیقی قابل اعتماد نداند و در راستی نمایی این صور ذهنی از ماهیّات خارجی تردید روا دارد، که البته این قول با سایر سخنان سید کمال حیدری که قائل به مفاهیم اولی فلسفی است در تعارض است.

ایراد دوم ما به مقدمه اول ملاصدرا در راستای همان لازمه قول سید کمال حیدری است که در جای دیگر نیز به آن اشاره کردیم و اگر سید کمال حیدری به لازمه قولش در تردید نسبت به صور ذهنی نمادیندر حکایت از عالم واقع اعتقادی نداشته باشد، می‌توان گفت که حقیقتاً آنچه که در ذهن انسان از ماهیّات خارجی نقش می بندد به مانند حکایت آینه از عالم واقع نیست، بلکه قوه فاهمه انسان بر مفاهیم ذهنی و صوری که از خارج به‌عنوان علم حصولی از تصوّرات و تصدیقات پدید می‌آید تغییرات زیادی انجام می‌دهد تا بتواند آن را در قالب مفاهیم تصوّر نماید، بدیهی است که این فعل و انفعالات در ذهن و مغز انسان صورتی را به‌عنوان مفهوم انسان یا درخت می سازد که تنها خاصیت آن تمییز ویژگیهایی و صفاتی از انسان و یا درخت است که انسان برای مفاهمه با دیگران به آن ویژگیها نیاز دارد و آن خصوصیاتی از ماهیّات خارجی که در مفاهمه و یادآوری در هنگام نیاز مورد استفاده قرار نمی گیرد از ذهن انسان مغفول واقع می‌گردد، درحالی‌که بسیاری از ویژگیهای انسان و یا درخت حقایق خارجی و واقعی هستند که انسان به آنها توجهی ندارد و تنها صورتهایی از انسان در ذهن انسان نقش می بندد که بتواند او را در مفاهمه و یا یادآوریها یاری رساند و دانش بشری نیز به همین علّت به مرور زمان در حال تغییر و تحول و آزمون و خطا است و هر روز به دایره معلومات انسان از ماهیّت اشیاء افزوده می‌گردد و به همین علّت است که انسان به‌عنوان حیوان ناطق دیگر در حیطه دانش بشری امروز حقیقتی از ابعاد مختلف و پیچیده انسان را حکایت نمی کند و تعریف جسم به‌عنوان کم متصل قارّ الذات برای انسان کنونی اطلاعاتی از حقیقت اجسام کشف نمی نماید.

مقدمه دوم ملاصدرا چنین بود: «وجود عینی حقیقتی در اعیان است و آنچه که حقیقتش در اعیان تعریف شده است محال است که در ظرف اذهان تحصّل یابد،

زیرا یا مستلزم انقلاب در ذات است یا سلب شیء از ذاتش». ایراد ما به این مقدمه این است که تعریف حقیقت وجود عینی به آنچه در اعیان حقیقت دارد در صورتی قابل قبول است و می‌تواند مبنای استدلال ملاصدرا در تفکیک بین وجود عینی و مفاهیم ماهوی قرار گیرد که پیش از آن اصالت وجود را اثبات کرده باشد، اما اگر ما قائل به اصالت وجود نباشیم حقیقتی به نام وجود حقیقی عینی را نمی شناسیم و آن از مفروضات ملاصدرا خواهیم دانست. ملاصدرا همه این مقدّمات را بیان می‌کند در نهایت ثابت کند که حقیقت عینی وجود اصالت دارد و ماهیّات اعتباری و حدی از حدود آن حقیقت عینی وجود هستند.

مقدمه سوم ملاصدرا چنین است: «مفاهیمی تحت عنوان وجود که از موجودات خارجی در ذهن ارتسام می‌یابد حقیقت وجود عینی نیست، بلکه وجهی از وجوه و عنوانی از عناوین وجود است. این مفاهیمی که از وجود بدین نحو در ذهن ارتسام می یابند حقیقت عینی وجود نیستند». ملاصدرا با بیان این مقدمه به‌صورت ناخواسته قبول می‌کند که مفهوم وجود ذهنی یا مفهوم عام بدیهی انتزاعی با حقیقت وجود تنها در اسم مشترک است، زیرا اعتقاد دارد که این مفهوم انتزاعی تنها عنوانی از عناوین وجود است که با حقیقت وجود اختلاف ذاتی داردف بنابراین باید بین وجود انتزاعی اعتباری و حقیقت عینی وجود تنها اشتراک لفظی باشد و نه معنوی، زیرا در اشتراک معنوی باید مفهوم حقیقت عینی وجود با مفهوم ذهنی انتزاعی وجود یکی باشد و اختلاف آنها در کیفیت تحقّق در ظرف ذهن و خارج باشد و نه آن گونه که ملاصدرا وجود ذهنی اعتباری را وجهی از وجوه و عنوانی از عناوین و حیثیّتی از حیثیات بداند، چنین تعابیری از وجود انتزاعی عام و حقیقت عینی وجود بیشتر با اشتراک لفظی سازگار است تا اشتراک معنوی، مگر اینکه ادّعا کنیم منظور او از عنوانی از عناوین و وجهی از وجوه همان اختلاف دو وجود در ظرف ذهن

و خارج است که در آن صورت اشکال مرتفع می‌گردد، اما همچنان این ابهام در استدلال وی وجود دارد.

دلیل دوم ملاصدرا: بساطت واجب‌الوجود

دلیل دوم ملاصدرا چنین است: «اگر وجود جنسی برای افرادش باشد باید وجود واجب‌الوجود با وجودات ممکنه فصل مشترکی داشته باشند و این به معنای ترکیب در ذات باری‌تعالی است که محال است. و اگر گفته شود که هر چیزی که بر اشیاء متفاوت حمل گردد برای آنها عرضی محسوب می‌گردد و وجود نیز برای افراد مختلف حمل می‌شود بنابراین برای آن افراد عرضی است، پاسخ آن است که این دلیل نزد گروهی از شیعیان متقدّم تمام نیست و بزودی وجه آن را خواهیم گفت».

تقریر استدلال ملاصدرا چنین است: مفاهیمی ماهوی از نوع جنس بر وجه مشترک افراد صدق می‌کند، مانند ماهیّت حیوان که جنسی برای انواع حیوانات است به وجه اشتراک آن حیوانات صادق است و هر نوع از حیوانات وجه امتیازی به نام فصل دارند که آن فصل آن نوع را از دیگری متمایز می سازد. ملاصدرا می‌گوید که اگر مفهوم وجود دارای جنسی باشد که همه وجودات در آن جنس مشترک هستند، در آن صورت باید فصلی به‌عنوان ممیّز نیز باشد که حقیقت هر فرد را از فردی دیگر متمایز سازد، بنابراین افراد مرکب از جنس و فصل خواهند بود. حال با توجه به اثبات اشتراک معنوی باید مفهوم وجود در واجب‌الوجود نیز مرکب از جنس و فصل باشد و در جای خود ثابت کرده‌ایم که ذات واجب واحد بسیط الحقیقه است و ترکیب در آن راه ندارد، بنابراین مفهوم وجود نمی‌تواند از مفاهیم ماهوی باشد.

به‌عبارت‌دیگر مفهوم وجود از مفاهیم کلی عام است که بر مصادیق متعدّد صدق می‌کند و اگر بخواهیم از مفاهیم ماهوی که نوعی تناسب با مفهوم وجود داشته باشند مفهوم عامی را انتخاب کنیم مفهوم جنس با وجود تناسب تامی دارد، زیرا

جنس از مفاهیم ماهوی شامل افراد متعدّد می‌شود و وجود نیز بر مصادیق متعدّد صدق می‌کند، بنابراین اگر وجود از مفاهیم ماهوی از نوع جنس باشد بر موجودات متعدّد و از جمله وجود واجب و ممکن صادق است و برای تفکیک وجود واجب از ممکن باید فصلی باشد که وجود واجب را از ممکن جدا نماید، و لازمه این مطلب ترکب ذاتی واجب‌الوجود از دو چیز، یعنی جنس و فصل می‌گردد و این محال است.
این استدلال توسط فخرالدین رازی در کتاب *المباحث المشرقیة*[1] چنین آمده است: «لو کان الوجود جنساً لکان امتیاز الواجب عن الممکن بفصل فیکون الواجب مرکباً من الجنس و الفصل فیکون الواجب متعلقاً بجزئیه، فیکون لو لا الجزءان لم یکن الواجب موجوداً فیکون الواجب لذاته لیس واجباً لذاته، هذا خلف»، بهمنیار در کتاب *التحصیل*[2] و نیز ملا هادی سبزواری در *شرح المنظومه*[3] به این استدلال استناد کرده‌اند. به این استدلال استناد کرده است.
ایراد و اشکال ما به ملاصدرا این است که چرا وجود را با جنس از مفاهیم ماهوی مقایسه کرده است که هر جنسی با فصل حقیقت ماهیّتی را تشکیل می‌دهند و ماهیّت بدین ترتیب مرکب از دو جزء جنس و فصل خواهد بود و سپس ادّعا کنیم که چون ذات باری‌تعالی بسیط است، بنابراین لحاظ جنسی چون وجود نیازمند به فصلی است که آن را از وجود ممکن جدا نماید و لازمه این قول هم ترکب در ذات باری‌تعالی است، پس وجود از مفاهیم ماهوی نیست. در این استدلال ما جنس بودن وجود را نفی کردیم و نه مفاهیم ماهوی به طور کلی را، زیرا در این استدلال گفتیم که عمومیت وجود نسبت به موجودات مختلف از واجب و ممکن به مفهوم ماهوی

---

[1] فخرالدین رازی، *المباحث المشرقیة*، ج ۱، ص ۲۸.
[2] بهمنیار، *کتاب التحصیل*، تهران، مؤسّسه انتشارات و چاپ، ۱۳۷۵ش، ص ۳۰.
[3] ملا هادی سبزواری، *شرح المنظومة*، حسن زاده آملی، ج ۲، ص ۱۷٦.

جنسی است که در همه موچودات مشترک است. ایراد مشخص ما به این استدلال این است که اگر وجود از مفاهیم ماهوی بسیط باشد که به اشتراک معنوی - بر اساس دیدگاه ملاصدرا- بر وجود واجب و ممکن صدق نماید در آن صورت ترکب ذاتی در حق‌تعالی نخواهد بود و اختلاف وجود واجب از ممکن به اصل معنی وجود برنمی گردد، بلکه به نحوه وجود که بالذات و بالغیر است برمی‌گردد.

توضیحی درباره ماهیّات بسیطه

ماهیّت از نظر فارابی دو گونه است: منقسم یا مرکب و غیر منقسم یا بسیط. در ماهیّات منقسم ماهیّت سه معنا دارد: یکی کل آن به نحو اجمالی و غیر مفصل، دوم مفصل با کلیه اجزایی که قوامش به آنها است و سوم تک تک اجزای آن کل هریک به تنهایی. در این سه قسم اولی آن چیزی است که اسم دلالت بر آن دارد، دومی آن چیزی است که حدّ دلالت بر آن دارد و سومی جنس، فصل، مادّه و صورت هر یک به تنهایی است. برای مثال در انسان، انسان ماهیّت به معنای اول است و حیوان ناطق ماهیّت به معنای دوم و حیوان یا ناطق به تنهایی ماهیّت به معنای سوم است. مهم این جا است که وجود و موجود در اشیائی که ماهیّت منقسم دارند و اشیائی که ماهیّت غیر منقسم دارند احکامی متفاوت دارد. در ماهیّات منقسم که هم ماهیّت به معنای جمله یا نوع را دارا هستند و هم ماهیّت به معنای مفصل جنس و فصل، وجود و موجود دو معنای مختلف دارند.

در این گونه اشیاء موجود عبارت است از آن جمله یا نوع که ذات ماهیّت است و وجود عبارت است از ماهیّت شیء به معنای مفصل آن جمله یعنی جنس و فصل و یا تک تک این اجزا که عبارت‌اند از جنس یا فصل یا مادّه یا صورت. در این میان فصل چون نسبت به همه اخص است برای شیء، بیشتر از دیگران شایسته است که وجود مختص به شیء باشد، اما واضح است که در آنچه ماهیّت غیر منقسم یا بسیط دارد

وجود و موجود به یک معنا است چون ماهیّت بسیط جزئی ندارد که مختصر و مفصلش تفاوتی داشته باشد.[۱]

در این تقسیم بندی فارابی به ماهیّات مرکبه و بسیطه می بینیم که در ماهیّات بسیطه وجود و موجود به یک معنی آمده است و در ماهیّات مرکبه موجود همان ذات ماهیّت و وجود همان اجزای تک تک ماهیّت و یا ماهیّت مفصله مرکب از جنس و فصل است. فارابی در *کتاب الحروف* خود ماهیّت به نحو کل را مساوق با وجود و اجزای ماهیّت و ماهیّت مرکب از اجزای تفصیلی جنس و فصل را مساوق با وجود دانسته است، بنابراین فرق بین وجود و موجود به ماهیّت بسیطه و مرکبه بستگی دارد.

و چون ماهیّت بسیط دارای اجزاء نیست مفهوم کلی و عام وجود بر آن و بر موجودات ممکن صدق می‌کند و این مفهوم به منزله جنس برای ماهیّت نیست که ترکب لازم آید.

ایراد ما به استدلال ملاصدرا این است که وجود بما هو مفهوم می‌تواند از مفاهیم ماهوی بسیط باشد که دارای جنس و فصل نیست و بر افراد خود در خارج صدق می‌کند، همچنانکه اگر اشتراک معنوی وجود را بپذیریم بر واجب و ممکن نیز به یک معنی صدق می‌کند و اشکال ما بر این متوجه است که فرض جنس دانستن وجود برای وجودات مختلف بر این پیش فرض استوار است که همه ماهیّات مرکب از جنس و فصل هستند، زیرا جنس به تنهایی بدون فصل قوامی ندارد و تضایف بین جنس و فصل حکم می‌کند که وجود فصلی را برای ماهیّت مفروض بدانیم و بدیهی است که ماهیّت مرکبه بر ذات باری‌تعالی صادق نیست.

---

[۱] فارابی، محمد بن محمد، *کتاب الحروف*، بیروت، دار المشرق، ۱۹۷۰م، ص ۱۱۷.

اگر ملاصدرا در استدلال خود از فخر الدین رازی پیروی نمی کرد و به مبانی خود در تفکیک وجود عام انتزاعی و وجود حقیقی عینی استناد می کرد، در آن صورت می پذیرفتیم که وجود حقیقی عینی از مفاهیم کلی انتزاعی - بر اساس مبنای ملاصدرا و نه مبنای ما - نیست و نمی‌توان آن را از مقولات ماهوی دانست.

مفهوم وجود همچون مفاهیم ماهوی است که نسبت به وجود و عدم لا اقتضا است، یعنی می‌توان این مفهوم را بدون وجود و عدم لحاظ نماییم، زیرا اگر حمل موجودیّت بر این مفهوم ضروری بود سلب آن محال می بود، درحالی‌که وجود از نظر مفهومی نسبت به وجود و عدم حالت تساوی دارد و اگر قائل به اصالت وجود باشیم آن مفهوم در ذهن اعتباری و در خارج اصیل خواهد بود و اگر قائل به اصالت ماهیّت باشیم آن وجود در خارج مصداق بالذاتی ندارد و از ماهیّت متحصّله انتراع می‌گردد.

بر خلاف مفهوم وجود که امری انتزاعی و متساوی النسبه به وجود و عدم است مصداق وجود بر اساس نظریّه اصالت وجود موجود است و ماهیّت از حدود آن وجود انتزاع می‌گردد. بنابراین مصداق مفهوم وجود در خارج به لحاظ نفس‌الامر نسبت به وجود اقتضای وجود دارد و از عدم ابا دارد.

اشکالی که بر استدلال ملاصدرا وارد است این است که او وجود را از مفاهیم فلسفی دانست و نه مفاهیم ماهوی، اما با توضیحی که داده شد معلوم گردید که شأنیت مفهوم وجود با مفاهیم ماهوی تناسب تام دارد و از معقولات اولیه است و نه ثانویه فلسفی.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که ملاصدرا و پیروان اصالت وجود از طرفی مفهوم وجود را از معقولات ثانیه فلسفی می‌دانند و از طرفی دیگر بر اساس اصالت وجود مفهوم وجود را از معقولات اولیه می‌دانند و این تناقض چگونه مرتفع می‌گردد؟ اگر مفهوم وجود از معقولات ثانیه فلسفی باشد در آن صورت اعتباری

خواهد بود و در اعیان تحقّقی ندارد و اگر آن مفهوم از معقولات اولیه باشد مانند سایر ماهیّات دارای افرادی در خارج خواهد بود و تحقّق خارجی دارد.

ملاصدرا برای پاسخ به این سؤال بین وجود اسم‌مصدری و وجود مصدری تفکیک قائل شده است به گونه‌ای که اسم‌مصدری جزو معقولات اولی و وجود مصدری از معقولات ثانیه فلسفی است.

توجیهی است که سید کمال حیدری از مفهوم اسم مصدر و معنی مصدری ارائه کرده چنین است: منظور اسم مصدر آن است که اصل فعل یا حدث و مبدأ در خارج یا اعیان مورد نظر است، مانند علم به‌عنوان حقیقتی در خارج بدون ملاحظه شخص عالم و علّت آن علم و دیگر نسبتها، از این جهت مفهوم علم به لحاظ اسم‌مصدری ملاحظه شده است. اگر همین علم به نسبت به عالم آن ملاحظه شود در آن صورت معنی مصدری مراد بوده است[۱].

به نظر ما توجیه دقیقی سید کمال حیدری از این دو اصطلاح ارائه نکرده است، زیرا منظور از معنی مصدری وجود همان بودن یا هست بودن به معنای مصدری است که مفهومی از مفاهیم انتزاعی از موجود خارجی است و معنی اسم‌مصدری یعنی حقیقت عینی وجود در اعیان است و آنچه حیدری ادّعا کرده است نسبت مصدر به ذات یا عدم ذات و نسبت به فاعل و غیر فاعل در این تقسیم بندی وجود ندارد، یعنی گاهی ما از وجود مفهومی بودن را انتزاع می‌کنیم و گاهی مفهوم وجود عینی در اعیان را در ذهن داریم که به عقیده ملاصدرا آن حقیقت عینی به کنه و ذات خود در ذهن معنی و مفهومی ندارد و ما به وجهی از وجوه و عنوانی از عناوین آن مفهوم ذهنی را منتسب به وجود می‌کنیم و پیش از این گفتیم که اطلاق آن مفهوم به وجود

---

[۱] سید کمال حیدری، *نظریّة اصالة الوجود*، ص ۱۸۱.

بیشتر به معنای مجازی و نه حقیقی برمی‌گردد و از آن عبارات ملاصدرا چنین استنباط می‌گردد که بین مفهوم وجود به معنی اسم‌مصدری و حقیقت وجود در خارج اشتراک لفظی است که البته با مبنای ملاصدرا ناسازگار است، ولی در هر حال این ابهام در عبارات ملاصدرا به چشم می خورد. ایراد به ملاصدرا به عقیده ما همچنان با هر توجیهی پابرجا است، یعنی اگر کنه و حقیقت وجود عینی حقیقی به ذهن وارد نمی‌شود و مفهوم ما بازایی برای آن وجود ندارد، پس مفهوم وجودی که بر مفهوم «عنوانی از عناوین و وجهی از وجوه و حیثیّتی از حیثیات» و وجود عینی حقیقی اطلاق می‌گردد اشتراک لفظی است یا معنوی؟ اگر ملاصدرا بگوید که اشتراک معنوی است، باید بپذیرد که اصل معنی وجود در ذهن و خارج یکی است، درحالی‌که او اعتقاد دارد وجود عینی حقیقی تحقّقی در ذهن ندارد، یعنی مفهومی که بیانگر وجود ذهنی آن حقیقت باشد وجود ندارد و اگر بگوید که اشتراک لفظی است که در آن صورت ادلّه اثبات اشتراک معنوی توسط خود وی نقض می‌گردد.

سید کمال حیدری به این اشکال اساسی در تفکیک بین اسم‌مصدری و معنی مصدری متعرض نشده است و فقط توجیه کرده است که گاهی ملاصدرا از واژه وجود به‌عنوان اسم مصدر و گاهی به‌عنوان معنی مصدری استفاده کرده و خلط این دو مقوله فهم عبارات ملاصدرا را دشوار ساخته است و سپس نتیجه می‌گیرد که اصالت وجود درباره اسم‌مصدری و از معقولات اولیه است و معنی مصدری از مقولات ثانیه فسلفی است که افرادی در خارج دارد.

در تعریف معقولات اولیه گفتیم: معقولات اولیه صورتهای مستقیم و بلا واسطه ای هستند که از اعیان خارجی گرفته شده است، درحالی‌که بر طبق ادّعای ملاصدرا صورتی مطابق با واقع برای وجود حقیقی عینی در ذهن وجود ندارد، پس چگونه ادّعا می‌شود که وجود عینی حقیقی جزو معقولات اولیه است؟ این تناقض گویی از

اینجا ایجاد شده است که اصطلاحی به نام «وجود حقیقی عینی» به‌عنوان اصیل توسط طرف‌داران اصالت وجود جعل شده است و اگر این جعل اصطلاح نمی بود وجود را جزو معقولات ثانیه فلسفی می دانستیم که اعتباری و ذهنی است و مصداق بالذاتی در خارج ندارد و وجود حقیقی عینی که در حیطه ذهن وارد نمی‌شود و مفهوم مطابقی و ما بازایی در ذهن ندارد چگونه از آن حقیقت مفهوم سازی می‌شود و آن مفهوم کذایی که بویی از آن حقیقت ندارد و تنها «وجهی از وجوه و عنوانی از عناوین» آن وجود را حکایت می‌کند نامی به‌عنوان «وجود به معنی اسم‌مصدری» به خود گرفته است و اگر آن مفهوم کذایی در ذهن تنها اسم وجود را بر خود دارد در آن صورت آیا این یک اشتراک لفظی نیست؟

ملاصدرا می‌گوید:[1] «و کون المشتق من المعقولات الثانیة، و المفهومات العامیة و البدیهیّات الأولیة لا یصادم کون المبدأ حقیقة متأصلة متشخصة مجهول الکنه، إذ ثانویة المعقول و تأصله قد یختلف بالقیاس إلی الأمور»، یعنی: «و اینکه مشتق یعنی وجود به معنی مصدری از معقولات ثانیه و مفهومات عامه و بدیهیّات اولی است منافاتی با این ندارد که مبدأ وجو یعنی وجود اسم‌مصدری حقیقت اصیل متشخص مجهول الکنه باشد، زیرا معقولات ثانیه فسلفی و اصالت آن در قیاس با اموری مختلف است».

به اعتقاد ملاصدرا مفهوم وجود به معنی اسم‌مصدری بر اساس اصالت وجود از معقولات اولیه است، زیرا معقولات اولیه در خارج دارای مصادیق هستند و بر اساس اصالت ماهیّت این مفهوم اعتباری و انتزاعی است، اما مفهوم وجود به معنای

---

[1] ملاصدرا، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، چاپ اول، ۱۳٥٤ش، ص ٥٤.

مصدری از معقولات ثانیه فلسفی است که ما به ازای خارجی ندارد، همچنانکه وحدت و کثرت و علیت و معلولیت و کلّیّت و جزئیت ما به ازای خارجی ندارند.

سید کمال حیدری به اشتباه هر دو معنای وجود یعنی اسم‌مصدری و معنی مصدری را از معقولات ثانیه دانسته و گفته است که در هر دو وجود ما به ازای خارجی وجود ندارد، زیرا پیش از این گفتیم که بنا بر عقیده ملاصدرا وجود به معنی اسم‌مصدری از معقولات اولیه است که ما به ازای خارجی دارد. علّت این اشتباه در کلام سید کمال حیدری[۱] به این برمی‌گردد که خلط بین مفهوم و مصداق کرده است، زیرا وقتی در اصالت وجود گفته می‌شود اسم‌مصدری وجود دارای اصالت است و اسم‌مصدری از معقولات اولیه است، منظور ما این است که مفهوم وجود اسم‌مصدری از معقولات اولیه است و نه مصداق آن و سید کمال حیدری چنین گمان کرده است که هر دو مفهوم در اسم‌مصدری و معنی مصدری از آنجایی که از مقوله مفاهیم هستند از معقولات ثانیه فلسفی بشمار می آیند.

نکته دومی که سید کمال حیدری[۲] بیان می‌کند این است که «وجود همچون ماهیّات نیست، زیرا وجود به عین و حقیقت خود وارد ذهن نمی‌شود و آنچه که از مفهوم وجود در ذهن است همان مفهوم وجود عام بدیهی است که امری اعتباری و انتزاعی عقلی است و این مفهوم در معنی مطابق با حقیقت وجود نیست و مقوم آن حقیقت نیز نمی‌باشد و وجودات خارجی افزاد ذاتی آن وجود نیستند، بلکه عنوانی ذهنی و علامتی برای اشاره به مصادیق خارجی است که معنای آنها و حقیقت آنها در ذهن تحقّق ندارند، بنابراین مفهوم وجود ما به ازایی در واقع عینی ندارد و وجود دارای افراد حقیقی همانند ثبوت افراد برای ماهیّات نیست و به همین دلیل ملاصدرا

---

[۱] سید کمال حیدری، *نظریة اصالة الوجود*، ص ۱۸٤.

[۲] مصدر پیشین.

ادّعا کرده است که مفهوم وجود از معقولات ثانیه است حتی اگر قائل به اصالت وجود باشیم».

ادّعای سید کمال حیدری این است که ما برای وجود تنها یک مفهوم قائل شدید که آن هم از معقولات ثانیه فسلفی است که ما به ازای خارجی ندارد و دلالت آن بر وجودات خارجی از نوع علامت و شارات به آن افراد است، حال از ایشان می پرسیم که در عبارت قبلی خود برای مفهوم وجود به معنای اسم‌مصدری آن را از معقولات اولیه بشمار آوردید، و گفتید که وجود به معنی اسم‌مصدری دارای ما به ازای خارجی است، آیا این مطلب نشان نمی دهد که ملاصدرا قائل به دو مفهوم اسم‌مصدری و معنی مصدری برای وجود بوده است که قسم اول از معقولات اولیه و قسم دوم از معقولات ثانیه فلسفی است؟ چرا در تبیین سخنان ملاصدرا تنها به یک مفهوم عام انتزاعی اشاره کرده اید که آن معنی از معقولات ثانیه فلسفی است و آن معنای انتزاعی عام عقلی تنها اشارتی به افراد حقیقی وجود در خارج دارد و اشاره‌ای به معنی اسم‌مصدری نکردید؟ بنابراین در سخنان ملاصدرا دو مفهوم وجود به‌صورت مجزا مورد بحث قرار گرفته است و نه مفهوم وجود به طور کلی که آن را از معقولا ثانیه دانسته است. اشتباه در سخنان حیدری از آنجا نشأت می‌گیرد که به زعم ایشان مفهوم وجود از آنجایی که مفهوم است از معقولات ثانیه بشمار می‌آید و از مفهوم اسم‌مصدری وجود که باز هم مفهوم است و از معقولات اولیه بشمار می‌آید سخنی به میان نمی آورد، زیرا گفتیم که بحث و نزاع بر مفهوم وجود به دو معنی اسم‌مصدری و معنی مصدری است و هر دو شقّ آن از مقوله مفاهیم است. همان گونه که اشاره کردیم اشکال به مبنای ملاصدرا در وجود عینی حقیقی برمی‌گردد که به اعتقاد وی این وجود عینی در ظرف اعیان تحقّق دارد و نمی‌تواند حقیقتی در ذهن داشته باشد و مفهومی که از این وجود عینی حقیقی به ذهن وارد می‌شود - که البته غیر از مفهوم

عام بدیهی انتزاعی است و حداقل ذهن انسان بین این دو مفهوم تفکیک قائل می‌شود- هیچ مطابقتی با وجود عینی حقیقی در اعیان ندارد و به وجهی از وجوه اشارتی به آن وجودات می‌کند. ایرادی که به ملاصدرا گرفتیم این بود که مفهوم عام بدیهی انتزاعی بنابر استدلالهای خود وی در بداهت این مفهوم با مفهوم اسم‌مصدری وجود اختلاف ذاتی دارد، زیرا معنی عام بدیهی وجود برای ذهن کاملاً شناخته شده است و از معقولات ثانیه فلسفی بشمار می رود، اما مفهوم وجود عینی حقیقی به معنای اسم‌مصدری حکایتی از وجود عینی ندارد و صرفاً دلالت ضمنی و اشارتی به آن حقیقت می‌کند و این اختلاف در دو مفهوم به معنای اطلاق لفظ وجود به‌صورت اشتراک لفظی است و نه معنوی. سپس سید کمال حیدری با برشمردن سه مفهوم از وجود، یعنی وجود رابطی، وجود عام بدیهی انتزاعی و وجود به معنی ذات حقیقی عینی می‌گوید که محل نزاع قسم اول و دوم نیست، بلکه محل نزاع در اصالت وجود معنی سوم آن است و مفهوم عام بدیهی که از مفاهیم فلسفی است از آن وجود سوم حکایت می‌کند،[1] این همان خلط بین مفهوم معنی مصدری و اسم‌مصدری است که توسط ایشان صورت گرفته است، زیرا به عقیده ما محل نزاع مفهوم عام انتزاعی بدیهی حاکی از حقیقت وجود عینی نیست، بلکه محل نزاع مفهوم وجود عینی حقیقی به معنی اسم‌مصدری است که ملاصدرا در جاهای مختلف به آن تصریح کرده است، زیرا ایشان باید اذعان کند که اسم‌مصدری وجود در هر حال حکایت از حقیقت وجود عینی دارد ولو بالاجمال و الاشاره و ارجاع حقیقت وجود عینی به مفهوم عام بدیهی از طرف ایشان به این دلیل بوده است که گمان کرده است مفهوم وجود به طور کلی از مفاهیم فلسفی است و نمی‌تواند محل

---

[1] مصدر پیشینف ص ۱۸۸.

نزاع برای اصالت وجود باشد، زیرا مفاهیم فلسفی اعتباری هستند و اگر بگوییم که آن مفهوم حکایت از وجود عینی حقیقی می‌کند با مبحث اصالت وجود تطابق پیدا خواهد کرد، درحالی‌که مفهوم عام انتزاعی وجود تنها و تنها بر مفهوم وجود بدون اشاره به وجود عدم در اعیان دلالت دارد و مفهوم اسم‌مصدری است که می‌تواند با وجودات عینی بر اساس اصالت وجود تطابق داشته باشد، آن هم به وجهی از وجوه آن گونه که ملاصدرا ادّعا کرده و آن را فاقد اعتبار دانستیم و گفتیم که بین این دو معنی از وجود تنها اشتراک لفظی است و نه معنوی، زیرا اگر اشتراک معنوی میان آن دو می بود باید آن مفهوم اسم‌مصدری حقیقتی از وجود حقیقی عینی را حکایت می کرد و بنابر مبنای ملاصدرا آن حقیقت عینی تنها در اعیان تحصّل دارد و آن حقیقت به هیچ شکلی در ذهن حقیقتی ندارد، زیرا مستلزم انقلاب و یا سلب شیء از نفس خود می‌گردد و تنها به وجهی از وجوه اشارتی به حقیقت عینی وجود دارد.

ایراد دیگر ما به مفهوم اسم‌مصدری وجود این است که ذات باری‌تعالی بر اساس مکتب ملاصدرا عین حقیقت وجود است، حال این پرسش مطرح می‌شود که این حقیقت در ذهن انسان چگونه دلالت بر ذات باری‌تعالی می‌کند و کدام حقیقت از خداوند در ذهن انسان برای ما مکشوف می‌گردد، درحالی‌که کنه و ذات آن حقیقت بر ما پوشیده است و هیچ ذهنی از اذهان بشری به آن دسترسی ندارد؟ براهینی که فلاسفه بر اثبات ذات خداوند و علم و اراده و مشیئت او می‌کنند تا چه اندازه با آن حقیقت عینی وجود تطابق دارد، درحالی‌که چنین مفهومی تنها به اشارت و به وجهی از وجوه از آن حقیقت حکایت می‌کند؟[1]

---

[1] شاید سرّ این موضوع در نهج الفصاحة آمده باشد که پیامبراکرم صلّی الله علیه و آله و سلم می فرمایند: «تفکّروا فی کلّ شی ء و لا تفکّروا فی ذات اللّه»، یعنی: «در همه چیز بیندیشید ولی در ذات خدا میندیشید، و یا می فرمایند: «تفکّروا فی خلق اللّه و لا تفکّروا

فی اللّه فتهلکوا» یعنی: «در باره خلق تفکّر کنید و در باره خدا تفکّر مکنید که هلاک خواهید شد، و یا «تفکّروا فی الخلق و لا تفکّروا فی الخالق فإنّکم لا تقدرون قدره» یعنی: «در باره خلق بیندیشید و در باره خالق میندیشید که حقیقت او را نخواهید یافت». شاید گفته شود که از تفکّر در ذات خداوند نهی شده است که انسان به علّت محدودیت نمی تواند به آن احاطه پیدا کند و هیچ فیلسوفی ادعا نکرده است که به کنه حقیقت خداوند علم پیدا کرده است، در پاسخ می گوییم که آیا حقیقت عینی وجود و صرف وجود و مطلق وجود که در لسان حکمای ملاصدرایی به عنوان حق تعالی شناخته می شود آیا تفکّر در ذات باری تعالی نیست؟ اگر نیست، پس مصداق تفکّر در ذات باری تعالی در این روایات چیست؟ در اصول کافی روایتی از امام سجاد علیه السلام آمده است: «سئل علی بن الحسین علیهما السّلام عن التوحید فقال: إنّ اللّه عزّ» «و جلّ علم أنّه یکون فی آخر الزّمان أقوام متعمّقون فأنزل اللّه تعالی قُلْ هُوَ اللَّهُ» «أَحَدٌ، و الآیات من سورة الحدید إلی قوله: «وَ هُوَ عَلِیمٌ بِذاتِ الصُّدُورِ» فمن رام وراء ذلک فقد هلک»، یعنی: «از علی بن الحسین علیه السلام درباره توحید پرسیدند، پس امام فرمود: خدای عزّ و جلّ می دانست که در آخر الزمان گروههایی متعمّق خواهند بود، پس خدای عزّ و جلّ «قل هو الله احد الله الصمد» و آن آیات از سوره حدید تا قول خداوند «وهو علیم بذات الصدور» را فرو فرستاد، پس هر کس فراتر از آن را قصد کند هلاک می شود». البته ملاصدرا در ذیل این روایت متعمق را به دو معنی ممدوح و مذموم آورده و آن را چنین تفسیر کرده است که اگر انسان بخواهد به اموری علم پیدا کند که عقل از وصول به آنها عاجز است و یا به تجسیم منجر گردد تعمق مذموم است، اما اگر تعمق در صفات الهی و آثار خلقت به اندازه طاقت بشری باشد که عقل امکان وصول به آنها را داشته باشد تعمق ممدوح است. اگر کلام ملاصدرا در مفهوم تعمق صحیح باشد با صریح روایاتی که تفکّر در ذات باری تعالی را سبب هلاکت می دانند چه تفسیری ارائه می کند؟ فحوای کلام معصوم علیه السلام از عبارت آخر الزمان و تصحیح افکار اشتباه متعمق در توحید ذاتی و صفاتی و نازل شدن سوره توحید و آیاتی از سوره حدید دلالت بر مذموم بودن تفکّر در ذات باری تعالی است، ضمن آنکه همه افراد متعمق در ذات و صفات باری تعالی به عقول خویش برای استدلال تکیه می کنند و اعتقاد دارند که در این براهین عقلی به عنوان یک تفکّر

فلسفی از حد و حدود عقول بشری تجاوز نکرده اند که مشمول آن روایت معصوم علیه السلام گردند، اما چگونه است که تفکّرات الحادی صریح و یا غیر صریح از همین نوع نگرش در میان مسلمانان رواج یافته و از تعالیم اهل بیت علیهم السلام فاصله گرفته اند؟ سؤال ما از فیلسوفان متعمق در ذات و صفات باری تعالی این است که اگر این روایت معصوم علیه السلام را توجیه و تفسیر به تعمق ممدوح می کنید با اطلاق «لا تفکّروا فی الخالق» چگونه عمل می نمایید؟

فصل ششم: ادلّه اثبات وجود مطلق و نقد آنها

قبل از ورود به تقریر ادلّه ملاصدرا در اثبات وجود مطلق مناسب اشاره‌ای مختصر به ادلّه آن نزد فلاسفه قبل وی چون سید حیدر آملی کنیم تا وجوه اشتراک و امتیاز این صوفی شیعی و فیلسوف الهی ملاصدرا بیشتر روشن شود. وجود مطلق اصطلاحی رایج در محاورات اهل ادب و صوفیه در دوران ایلخانی بود و منظور از مطلق وجود در زبان محاورات آن دوران همان حق‌تعالی بود. این اصطلاح احتمالاً تحت تأثیر صوفیان وارد زبان محاورات شده بود و فارسی گویان در هند و ایران آن را به جای نام خداوند بکار می بردند.

به‌عنوان نمونه به سخنان جهان آرا یکی از بانوان دوران ایلخانی در هند اشاره می‌کنیم. جهان آرا می‌گوید: «اقیانوس حقیقت و چشمهٔ دانش عرفان من را سیراب کرد! من به این امید نزدیک شدم که خداوند اجازه دهد با قدمهای محکم و جسارت تزلزل‌ناپذیر این راه باریک قابل قیاس با پل صراط را در پیش گیرم و روحم سعادت عظیم این را که بتوانم به او فکر کنم احساس کند. ستایش خداوندی که به وسیلهٔ توجه کاملا خاص مرشد بزرگ مقدّس، استعداد درک «وجود مطلق» در کامل‌ترین نوع را به همان‌گونه که همواره مشتاقانه آرزو داشتم به من، این زن حقیر اعطا کرد. چون کسی که معرفت «وجود مطلق» را دارا نباشد، انسان نیست. هر انسانی که به این نهایت نیک‌بختی دست یابد، تنها به سبب این واقعیّت کامل‌ترین و اصیل‌ترین موجود می‌شود؛ وجود فردی‌اش در «وجود مطلق» گم می‌شود، قطره‌ای در اقیانوس، ذره غباری در آفتاب، جزئی از کل می‌شود. رسیده به این موقعیت، او آن

سوی مرگ، مجازاتهای آتی، بهشت، و جهنم است. چه مرد باشد چه زن، او همواره کامل‌ترین موجود است. این لطفی است که خداوند «به هرکس که بخواهد، می‌کند».[۱] عارف واصل از نظر این بانوی درباری مغول کسی است که همچون قطره ای در دریای وجود یا وجود مطلق فانی می‌گردد، همانند ذره غباری در آفتاب و جزئی از یک کل.

ابتدای دیوان شاه اسماعیل نامه با وصف وجود به‌عنوان باری‌تعالی چنین است: «خداوند بی‌چون خدایی تو راست، بر اقلیم جان پادشاهی تو راست، تعالی اللّه ای از تو بود همه وجود تو اصل وجود همه، مبرّا از این و از آن دانمت، ندانم چه‌ای تا چنان خوانمت، بصر پی به سرّ جمالت نبرد، خرد ره به کنه کمالت نبرد، به هر چیز دارد خرد دسترس دلیل خداوندی توست، و بس نخوانم تو را آسمان و زمین تویی جمله امّا نه آنی نه این، به هرجا فتد دیده نزدیک و دور تویی، کرده اینجا و آنجا ظهور نشانی ز هستی، در این دیر نیست تویی هست و هستی ده و غیر نیست، وجود تو آن مهر تابنده است که بر نیک و بد پرتو افکنده است، نه خورشید و نه ذرّه گویم تو را و لیکن ز هر ذرّه جویم تو را، جز این نیست آگه ز صنع تو کس که هر هست از هستی توست و بس، نبینم گلی کان ز باغ تو نیست، چه نوری بود کز چراغ تو نیست، اگر شد جهان روشن از آفتاب چنین آفتاب از که شد نوریاب، گر از جان برد حسن جانان شکیب که او را دهد صورت دل‌فریب، بد و نیک عالم خطا و صواب ندانم ز سیر مه و آفتاب بود بنده همچون منت هرکه هست چو من بنده‌ای را چه آید ز دست».[۲]

---

[۱] شیمل، آنه ماری، *در قلمروی خانان مغول*، ترجمه فرامرز نجد سمیعی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸٦ ش، ص ۱۷٦-۱۷۷.

[۲] قاسمی گنابادی، محمدقاسم، *شاه اسماعیل نامه*، مصحح: جعفر شجاع کیهانی، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۸۷ ش، ص ۱۳۳.

افضل الملک صاحب *افضل التواریخ* در ابتدای کتاب خود پس از حمد خداوند او را اصل وجود دانسته است که همه موجودات ظهور ذات آن وجود بحت است، او می‌نویسد: «حمد وافر و شکر متکاثر آفریننده پنهانی را سزا است، که عیان او اضوء من الذکاء. ستودن بسیار و سپاس بیشمار خالق ظاهری را روا است، که خفای او اخفی من و بیب النمل فی صخرة صماء است. نهان است و عین بوده است. از کثرت نهانی، نیست است؛ ولی، اصل وجود است. موجودات ظاهره، همه در پرتو وجودش شعاعی؛ و محسوسات باهره، با معقولات ذات او رعاعی هستند. دیدار او نتوان کرد. انکار او نتوان گفت. مثل شیئی مشهود و حس موجود، در انظار ساری و در افکار جاری است».[1]

دیدگاههای اصالت وجود در آثار مفسران، تاریخ نگاران، سیره نویسان، شعرا و ادبای فارسی بسیار گسترش یافته است که برخی آن را جزو مسلّمات و یقینیات و اولیات عقلی دانسته‌اند و برخی چون بانو جهان آرا منکر آن را مصداق «کالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ»[2] خوانده است.[3]

ادلّه سید حیدر آملی در اثبات وجود مطلق

یکی از طرف‌داران بداهت وجود سید حیدر آملی است که کتاب مستقلی به نام «*نقد النقود فی معرفة الوجود*» نگاشته است. همان اشکال مفهوم و مصداقی که بر ملاصدرا وارد است بر استدلالهای او در بداهت وجود نیز وارد است. هر چند خود او اذعان می‌کند که اهل علم و عقل و کشف در تعریف، تحقیق و تعبیر از وجود درمانده

---

[1] افضل الملک، غلامحسین، *افضل التواریخ*، مصحح: منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۱ ش، ص ۱۳۳.

[2] سوره اعراف، آیه ۱۷۹.

[3] شیمل، آنه ماری، *در قلمروی خانان مغول*، ص ۱۷۷.

اند در بداهت وجود چنین استدلال کرده است: «کسی که در وجود تردید کند در هستی خود شک کرده و محال است کسی در وجود خود شک کند، بنابراین محال است کسی مطلقاً در وجود تردید کند. به دلیل روشنی وجود اغلب بر این سخن رفته اند که وجود بدیهی و بی نیاز از تعریف است، مانند سخن یکی از آنان که گوید: وجود هر شخصی برای او بدیهی است، یعنی هر کسی بداهتاً و ضرورتاً می‌داند که موجود است نه معدوم، و چون خودش بدیهی است مطلق وجود هم بدیهی خواهد بود، زیرا که او جزء وجود است و بداهت موجود مرکب مستلزم بدیهی بودن جزء آن است، بنابراین وجود نیازمند تعریف نیست».[1]

نقد ادلّه سید حیدر آملی در اثبات وجود مطلق

استدلال سید حیدر آملی این است که چون ما در هستی خود شک نمی کنیم، بنابراین وجود امری بدیهی و بی نیاز از تعریف است. اشکال ما به این استدلال این است که ملازمه ای بین عدم شک ما به وجود خودمان و بداهت وجود نیست، زیرا بحث ما درباره مصادیق وجود از جمله وجود خودمان نیست و در آن هم شکی نداریم، اما مفهوم وجود بما هو وجود از نظر فلسفی قابل تأمّل و بررسی است، به‌عبارت‌دیگر بداهت وجود امری در خارج از ذهن ما به‌عنوان یک حقیقت نمی‌تواند دلیلی برای بداهت آن از نظر مفهومی باشد، زیرا در تعریف ما با مفاهیم سروکار داریم و نه مصادیق خارجی. برای تقریب ذهن یک مثال می آوریم. ما به وجود خورشید در روز شک نداریم، اما این به معنای این است که ما حقیقت خورشید را شناخته ایم و آن را مستغنی از هر تعریفی می‌دانیم؟

---

[1] سید حیدر آملی، *نقد النقود فی معرفة الوجود*، ترجمه نادر مجتبی ثمرین، تهران، انتشارات مولی، چاپ دوم، ١٣٩٩ش، ص ٤.

اشکال دوم ما بر استدلال سید حیدر آملی این است که او از بداهت وجود هر کسی بداهت مطلق وجود را نتیجه گرفته است، زیرا می‌گوید: بداهت مرکب مستلزم بدیهی بودن جزء آن است، گویا وی وجود مطلق را جزء وجود انسان موجود دانسته است، به‌عبارت‌دیگر به زعم وی بداهت وجود زید مثلاً مستلزم بداهت وجود لابشرط یا وجود مطلق است. بطلان سخن وی در جزء دانستن «وجود مطلق» نسبت به «وجود مقیّد» آشکار است، زیرا وجود مقیّدی چون زید مثلاً در خارج از ذهن حقیقتی است و انتزاع مفهوم «وجود مطلق» از آن امری دیگر است، زیرا وجود زید امری خارجی و وجود مطلق امری ذهنی است که از آن انتزاع شده است و آن دو، یعنی وجود مقیّد و وجود مطلق دارای دو ساحت مجزا از یکدیگر می‌باشند، بنابراین بدیهی بودن وجود خارجی نمی‌تواند دلیلی بر بدیهی بودن مفهوم انتزاعی از آن در ذهن باشد. اگر بر اساس مبنای اصالت وجود هم بخواهیم قضاوت کنیم می‌گوییم که در ساحت خارج نیز وجود مطلق نمی‌تواند جزئی از وجود مقیّد باشد، بلکه وجود مقیّد شعاعی از وجود مطلق است که مقیّد به حدود است و بالعکس.

ابهام در بداهت وجود به حدی است که سید حیدر آملی چنین اذعان می‌کند: «به علّت ناتوان بودن از شناخت وجود و عدم آگاهی از حقیقت آن بعضی از آنان (فلاسفه و اهل عرفان) وجود را بدیهی و برخی آن را اعتباری، حقیقی، کلی، ذهنی، خارجی، حسی و بعضی آن را ضروری دانستند».[1]

سید حیدر آملی برای اثبات وجود مطلق در خارج از ذهن چنین استدلال می‌کند: «اگر وجود مطلق ذهنی می بود دیگر نقیض عدم مطلق نمی شد، بلکه فقط نقیض عدم ذهنی می گردید و چگونه روا باشد که وجود حقیقی - که تصوّرش نزد بیشتر

---

[1] همانجا، ص ۵.

دانایان بدیهی و حصولش در خارج ضروری است- با معارضه و جدل بر وجود ذهنی اطلاق شود؟ وجود از آن جهت که خودش است به طور کلی مقدم بر اذهان است، بلکه ذهن وجودی ندارد مگر به سبب او، چه رسد به اینکه بگویند: وجود فعلیّتی ندارد مگر در اذهان».[١]

پاسخ ما به این استدلال چنین است که نقیض وجود مطلق عدم مطلق است، حال اگر وجود مطلق در ذهن و نه خارج حقیقت داشته باشد نقیض آن «عدم وجود مطلق» در ذهن می‌شود و نه عدم ذهنی که سید حیدر آملی ادّعا کرده است، زیرا عدم ذهنی خود یک مفهوم وجودی و نه عدمی است. ادّعای دیگر وی مبنی بر اینکه وجود مقدم بر ذهن است و ذهن حقیقت وجودی خود را از وجود مطلق اخذ کرده است نیز مصادره به مطلوب است، زیرا وجود داشتن ذهن به معنای اثبات وجود مطلق به‌عنوان یک حقیقت خارجی نیست، بلکه فقط وجود خاص ذهن و نه مطلق وجود را به اثبات می رساند.

دلیل دیگر سید حیدر آملی در اثبات وجود مطلق چنین است: «وجود آن است که شیء به‌واسطه آن در خارج تحقّق می‌یابد و روشن است که وجود ذهنی به هر صورت که باشد این شایستگی را ندارد که شیء در خارج به‌واسطه آن تحقّق یابد، بلکه وجود ذهنی فی نفسه نیازمند به چیزی است که آن را در خارج وجود بخشد».[٢]

این استدلال نیز مصادره به مطلوب است، زیرا به چه دلیلی می گویید که شیء به‌واسطه وجود در خارج تحقّق می‌یابد؟ و کسی هم ادّعا نکرده است که وجود ذهنی قابلیّت ایجاد در خارج از ذهن را دارد، بلکه ادّعای ما این است که شیء به‌واسطه

---

[١] همانجا، ص ٧.

[٢] همانجا.

علّت در خارج تحقّق می‌یابد و نه به‌واسطه وجود؛ بنابراین، این دلیل سید حیدر آملی نیز قابل قبول نیست.

دلیل دیگر سید حیدر آملی بر اثبات وجود مطلق چنین است: «بدان که همه دانشمندان اسلامی اتفاق نظر دارند خدای تعالی بود و چیزی با او نبود، او وجود داشت درحالی‌که موجودی جز او در خارج نبود، چنان که در حدیث است: کان الله و لم یکن معه شیء. آنها اتفاق نظر دارند که وجود واجب خاص است و آن نیز عین ماهیّت اوست. نیز اتفاق نظر دارند که وجود مطلق که نقیض عدم مطلق است واجب است که در خارج موجود باشد، زیرا وجود خاص بدون وجود عام محال است، چرا که به زعم مخالفان آنجا ذهنی وجود ندارد تا وجود ذهنی باشد و جایز نیست که وجود مطلق مانند نقیضش عدم مطلق باشد که نه در ذهن وجود داشته باشد و نه در خارج».[۱]

در این استدلال سید حیدر آملی دو ادّعا وجود دارد که قبول آنها را بدیهی دانسته است، یکی این که وجود خاص بدون وجود عام محال است و دوم آن که جایز نیست وجود مطلق نه در ذهن وجود داشته باشد و نه در خارج. پاسخ ما به این دو ادّعا این است که چرا نباید وجود خاص باشد و وجود عام فقط ذهنی باشد؟ این همان اصل مناقشه بین مدعیان وجود مطلق حقیقی و وجود مطلق ذهنی است که نیازمند اثبات است، بنابراین وجود خاص خداوند در مرتبه کان الله و لم یکن معه شیء نمی‌تواند دلیلی برای اثبات وجود مطلق باشد، زیرا می‌توان ادّعا کرد که در آن مرتبه ربوبی تنها وجود خاص واجب‌الوجود بوده است و این فلاسفه هستند که از بدو

---

[۱] همانجا، ص۸.

پیدایش آنان چنین مفهومی عام را از آن وجود خاص انتزاع کرده و به آن وجود مطلق اطلاق کرده‌اند.

ادّعای دوم وی مبنی بر این که «جایز نیست وجود مطلق نه در ذهن وجود داشته باشد و نه در خارج» نیز قابل اثبات نیست، زیرا فرض مخالفان وی بر این است که در مرتبه ربوبی نه وجود مطلق بوده است و نه ذهنی که آن وجود را ذهنی فرض نماید. دلیل دیگر سید حیدر آملی این است: اگر وجود در خارج موجود نبود این سخن ایشان که وجود و عدم با هم جمع نمی شوند و نه رفع، ثابت نمی شد. اگر گفته شود این قاعده در نسبت با وجودهای خاص و عدم آنهاست پاسخ داده می‌شود عدم وجودات خاص همانگونه که دانستی ضرورتاً تحت عدم مطلق است و وقتی که امر بدین منوال باشد پس نمی‌تواند باشد مگر در نسبت با وجود مطلق و عدم مطلق و لا غیر. در این صورت عدم اجتماع و ارتفاع نقیضین درست است و آنگاه که ثابت شد عدم مطلق و وجود مطلق نه جمع می‌شوند و نه مرتفع می‌گردند اثبات می‌شود که وجود مطلق نیز از واجب‌الوجود که وجود خاص آن است موجود بوده است.[١]

این استدلال نیز تا حدودی تکرار ادّعاهای اثبات نشده سید حیدر آملی است و سخن تازه ای ارائه نکرده است جز آنکه مدعی شده است که محال بودن جمع و ارتفاع نقیضین تحت عنوان وجود مطلق و عدم مطلق مفهوم دارد و این در حالی است که منظور از این قاعده همان وجود خاص و عدم خاص است و به کدام دلیل وی ادّعا کرده است که وجود خاص و عدم خاص در ذیل وجود مطلق و عدم مطلق قرار می‌گیرند و این همان اصل دعواست که باید برای اثبات آن دلیل اقامه گردد. اصل تناقض جمع و ارتفاع نقیضین این است که محال است چیزی هم باشد و هم

---

[١] همانجا، ص٨.

نباشد یعنی جمع ضدین و محال است که نه موجود باشد و نه معدوم یعنی ارتفاع ضدین, بنابراین شرط این قاعده اطلاق دو مفهوم وجود و عدم نیست و اصولا این اصل در مفردات و قضایا جاری می‌گردد. دو متقابل به ایجاب و سلب اگر حمل صدق و کذب بر آن‌ها ممکن نباشد بسیط و مفرد هستند مانند وجود و عدم یا انسان و نه انسان و اگر احتمال صدق و کذب در آن‌ها باشد، مرکّب و قضیّه می‌باشند، مانند زید انسان است و زید انسان نیست.

سید حیدر آملی با استناد به استدلال عبدالرزاق کاشانی در *شرح فصوص الحکم* در اثبات وجود مطلق می‌نویسد: «حقیقت حق که ذات احدیت نامیده می‌شود نیست مگر وجود خالص از حیثی که همو وجود است بدون شرط نامتعیّن و متعیّن. او تعالی از جهت وجود متعالی اش منزه از صفات و اسماء است، نه صفتی است برای او و نه اسمی و نه رسمی و به هیچ وجه در آن کثرت نیست. نه جوهر است و نه عرض، زیرا جوهر دارای ماهیّتی غیر از وجود است و به‌واسطه آن از دیگر موجودات امتیاز می‌یابد. عرض این گونه است با این تفاوت که عرض نیازمند موضوعی موجود است تا در آن حلول کند. آنچه جز واجب است یا جوهر است و یا عرض، پس وجود از آن رو که وجود است نیست مگر واجب، و هر وجود مقیّدی به‌واسطه واجب موجود می‌شود، به اعتبار حقیقت هموست و به اعتبار تعین غیر او، بنابراین به حسب حقیقت چیزی غیر از او نیست. هرگاه چنین باشد پس وحدت عین ذات اوست. هر چیز جز وجود او از آن حیث که وجود است عدم صرف است. وجود در هیچ چیز با عدم مشترک نیست و برای متمایز شدن از آن نیازمند تعین نیست، زیرا عدم لاشیء محض است و هیچ چیز پذیرای عدم نیست وگرنه پس از قبول عدم وجودی معدوم می شد، چنان که عدم صرف وجود را نمی پذیرد و اگر یکی از وجود و عدم نقیض خود را پذیرا می شد از حیث بالفعل بودن نقیض خود می گردید و آن ناممکن است

و به دلیل اقتضای قابلیّت عدم و وجود نسبت به یکدیگر تعدد و چندگانگی در حقیقت هستی راه ندارد، بلکه پذیرنده عدم و وجود اعیان ثابته در عالم عقلی اند که به‌واسطه وجود ظاهر می‌شوند و به سبب عدم در خفایند. هر آن چه که به سبب وجود موجود می‌شود عینش غیر از وجودش است، درحالی‌که وجود به ذات خود موجود است، پس هستی او عین اوست و اگر ماهیّتی غیر از وجود می داشت دیگر وجود آغازین نمی بود، وگرنه هنگامی که وجود می یافت باید قبل از وجود یافتن دارای وجود می بود و آن محال است، بنابراین واجب است که وجود به عین هستی خویش وجود یابد نه به وجود غیر خود، و او سوای خودش هستی بخش همه چیز است، زیرا او موجود به وجود است. در غیر این صورت لاشیء محض می بود. پس او به هستی خویش از هر چیزی بی نیاز است، درحالی‌که همه نیازمند به اویند. او بی نیاز پاینده است: «اولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید (فصلیت، ۵۳)»، سید حیدر آملی ادامه می‌دهد: «حق آن است که این سخن اگرچه برهان بر یک مطلوب یعنی اطلاق وجود است، لیکن در حقیقت برهانی است بر همه مطالب که درصدد اثبات آن هستیم از قبیل اطلاق، بداهت، وجوب، وحدت، ظهور و کثرت وجود و غیر اینها».[۱] اصل استدلال عبدالرزاق کاشانی در اثبات وجود مطلق این است: «آنچه جز واجب است یا جوهر است و یا عرض، پس وجود از آن رو که وجود است نیست مگر واجب». سستی این استدلال را می‌توان اینگونه تبیین کرد که آنچه جز واجب است ماهیّت شامل عرض یا جوهر است، پس چون ماهیّت غیر از وجود است، بنابراین وجود واجب اثبات می‌شود و آن مطلق وجود است. اگر اثبات واجب به‌عنوان یک پیش فرض هم قابل قبول باشد و آن را در جایی دیگر اثبات کرده باشیم، در آن صورت به

---

[۱] مصدر پیشین، ص ۹-۱۰.

کدام دلیلی می‌توان پذیرفت که به جز جوهر و عرض امری به نام وجود مطلق حقیقت خارجی دارد؟ زیرا عبدالرزاق کاشانی اثبات کرد که وجود بما هو وجود غیر از جوهر و عرض است، اما اینکه وجود بما هو وجود به‌عنوان وجود مطلق از آن مقدّمات نتیجه گرفته شود قابل تشکیک است. اگر فرض کنیم که خدای متعال ماهیّات خارجی به‌صورت جوهر و عرض را خلق نموده و به تعبیر فلاسفه به آنها وجود بخشیده است، در آن صورت چگونه می‌توان اثبات کرد که خداوند متعال همان وجود مطلق است؟ اگر ادّعا کنیم که ماهیّت خداوند همان وجود او است و این خالق هستی دارای وجود خاص خود می‌باشد که او را از وجود ممکنات و مخلوقات امتیاز می بخشد در آن صورت چه اشکالی به این استدلال وارد می‌شود؟ استناد هستی جوهر و عرض به وجود واجب دلیلی برای اثبات وجود مطلق نیست، ضمن آنکه می‌توان ادّعا کرد که هستی جوهر و عرض مستند به اراده و مشیت حق‌تعالی است و نه وجود آن.

سید حیدر آملی[1] با استناد به مقدمه قیصری بر *فصوص الحکم* ابن عربی با استناد به مفهوم صرف وجود و یا وجود بما هو وجود در صدد اثبات وجود مطلق است و البته همین استدلال توسط ملاصدرا نیز در اثبات وجود حق‌تعالی و یا وجود مطلق بکار گرفته شده است که به نقد آن خواهیم پرداخت. استدلال قیصری چنین است: «بدان که وجود از آن جهت که خودش خودش است غیر از وجود خارجی و ذهنی است. هر یک از آن دو نوعی از انواع وجود است. پس وجود از حیث وجود مشروط به هیچ چیز نیست، نه مقیّد به اطلاق و تقید، نه کلی و نه جزئی، نه عام است و نه خاص، نه واحد به وحدت زائد بر ذاتش است و نه کثیر، بلکه همه این چیزها و اوصاف

---

[1] مصدر پیشین، ۱۱.

به حسب مراتب و مقامات وجود لزوم می‌یابد، کلام او تعالی به این موضوع گواهی داده است: «رفیع الدرجات» (سوره مؤمن، آیه ۱۵)، بنابراین وجود، مطلق، مقیّد، کلی، جزئی، عام، خاص، واحد و کثیر می‌شود بدون این که هیچ تغییری در ذات و حقیقت او حاصل شود. وجود جوهر نیست، زیرا جوهر موجودی است در خارج نه در موضوع، یا ماهیّتی است که اگر در خارج هستی یابد در موضوعی نخواهد بود، درحالی‌که وجود چنین نیست؛ وگرنه مانند جوهر متعیّن نیازمند به وجود زائد و لوازم آن می شد. وجود عرض هم نیست، زیرا عرض عبارت از چیزی است که اگر بنا باشد وجود یابد در موضوعی وجود می‌یابد، یا ماهیّتی است که اگر وجود یابد در موضوع است، درحالی‌که وجود به این معنا که دارای وجود زائد باشد موجود نیست، چه رسد به آن که در موضوعی باشد، بلکه موجودیّت وجود به عین و ذات اوست، نه به سبب امری دیگر که از نظر عقلی و خارجی غیر از او باشد، نیز اگر وجود عرض باشد حتماً به موضوعی قائم است که به طور ذاتی قبل از وجود موجود بوده است. پس تقدم چیز بر خودش ضرورت می‌یابد که محال است و این که وجود عرض و موضوعش زائد بر خودش باشد درحالی‌که زیادت وجود بر خودش ممکن نیست».

اشکال اول ما به این استدلال قیصری است که می‌فرماید: « وجود از آن جهت که خودش خودش است غیر از وجود خارجی و ذهنی است. هر یک از آن دو نوعی از انواع وجود است»، می‌گوییم: وجود بما هو وجود امری منتزع از وجود خارجی است که ذهنی است، اما قید ذهنی در آن لحاظ نشده است، مانند این که می‌گوییم: انسان بما هو انسان از موجود انسان در خارج انتزاع می‌گردد و جایگاه آن مفهوم در ذهن است، اما قید ذهنی و خارجی در آن لحاظ نشده است و اگر آن انسان مطلق را با قید ذهنی لحاظ کنیم در آن صورت مفهومی به نام انسان ذهنی شکل می‌گیرد و اگر آن انسان را در خارج لحاظ نماییم مفهوم انسان خارجی شکل

می‌گیرد و مثلاً زید مصداق انسان بما هو انسان است و انسان بما هو انسان دارای اطلاقی مقسمی است که انسان جزئی چون زید و انسان ذهنی را شامل می‌گردد.
تا اینجا اثبات کردیم که وجود بما هو وجود به علّت اطلاق آن غیر از وجود ذهنی و خارجی است و این غیریت حقیقتی مستقل را به اثبات نمی رساند.
اشکال دوم ما به این عبارت قیصری است که می فرماید: «وجود از حیث وجود مشروط به هیچ چیز نیست، نه مقیّد به اطلاق و تقید، نه کلی و نه جزئی، نه عام است و نه خاص، نه واحد به وحدت زائد بر ذاتش است و نه کثیر، بلکه همه این چیزها و اوصاف به حسب مراتب و مقامات وجود لزوم می‌یابد، کلام او تعالی به این موضوع گواهی داده است: «رفیع الدرجات» (سوره مؤمن، آیه ۱۵). در اشکال اول گفتیم که انسان بما هو انسان امری انتزاعی از انسان خارجی به نام زید مثلاً است، و چون قیدی به‌عنوان مطلق و مقیّد در آن لحاظ نکردیم مقیّد به اطلاق و تقید نیست، ولی می‌تواند مقسمی برای انسان جزئی و کلی، واحد یا کثیر و دیگر اعتبارات باشد و به علّت اطلاق مفهوم انسان بما هو انسان نه کلی است و نه جزئی و نه اعتبارات دیگر، به همین استدلال در باره وجود بما هو وجود می‌گوییم که این مفهوم نه کلی است و نه جزئی و نه مقیّد به قید اطلاق و نه مقیّد به قید تقید، ولی این مفهوم ذهنی می‌تواند مقسمی برای این اعتبارات باشد. استدلال به آیه ۱۵ سوره مؤمن نیز که بیانگر رفیع الدرجات بودن ذات اقدس الهی است مخدوش است و نمی‌تواند دلیلی برای حقیقت خارجی وجود بما هو وجود باشد. رفیع در لغت هم به معنی مرتفع و هم بالابرنده درجه آمده است. اگر معنی اول مراد باشد «رفیع الدرجات» اشاره به اوصاف بلند و عالی خدا است، یعنی او در علمش و در قدرتش و تمام اوصاف کمال و جمالش آن قدر مرتفع و بالا است که همای بلند پرواز عقل و دانش بشری هرگز به اوج آن نمی رسد و اگر معنی دوم مراد باشد«رفیع الدرجات» بودن خداوند به این

معنی است که خداوند درجات بندگان صالح را بالا می برد، چنان که در آیه ۱۱ سوره «مجادلّه» نیز آمده است «یَرْفَعُ اللّهُ الَّذِیْنَ آمَنُوا مِنْکُمْ وَ الَّذِیْنَ اُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجات»، یعنی: «خداوند درجات مؤمنان و عالمان را بالا می برد».

اشکال سوم ما به این استدلال قیصری است که می فرماید: «وجود جوهر نیست، زیرا جوهر موجودی است در خارج نه در موضوع، یا ماهیّتی است که اگر در خارج هستی یابد در موضوعی نخواهد بود، درحالی‌که وجود چنین نیست؛ وگرنه مانند جوهر متعیّن نیازمند به وجود زائد و لوازم آن می شد. وجود عرض هم نیست، زیرا عرض عبارت از چیزی است که اگر بنا باشد وجود یابد در موضوعی وجود می‌یابد، یا ماهیّتی است که اگر وجود یابد در موضوع است، درحالی‌که وجود به این معنا که دارای وجود زائد باشد موجود نیست، چه رسد به آن که در موضوعی باشد، بلکه موجودیّت وجود به عین و ذات اوست، نه به سبب امری دیگر که از نظر عقلی و خارجی غیر از او باشد، نیز اگر وجود عرض باشد حتماً به موضوعی قائم است که به طور ذاتی قبل از وجود موجود بوده است. پس تقدم چیز بر خودش ضرورت می‌یابد که محال است و این که وجود عرض و موضوعش زائد بر خودش باشد درحالی‌که زیادت وجود بر خودش ممکن نیست». خلاصه این استدلال قیصری این است که وجود غیر از جوهر و عرض است و موجودیّت وجود به عین و ذات اوست، نه به سبب امری دیگر که از نظر عقلی و خارجی غیر از او باشد. این که وجود غیر از ماهیّت جوهری و عرضی است اشکالی بر آن وارد نیست، اما این که موجودیّت وجود به عین ذاتش است مورد اشکال است، بدین معنی که ما ادّعا می‌کنیم موجودیّت وجود به علّت آن وابسته است و نه ذاتش و این در همه ممکنات عالم جریان دارد، مگر ذات اقدس الهی که بذاته موجود است، زیرا او به اراده و مشیت خود سایر موجودات را

خلق نموده است و لا اله الا هو، بنابراین چگونه قیصری از وجود بما هو وجود حقیقت ذات اقدس الهی را اراده کرده است؟

سید حیدر آملی با استناد به نهج البلاغه تنزیه و تقدیس ذات احدیت را دلیلی بر وجود صرف و اطلاق آن بر ذات اقدس الهی می‌داند و می‌نویسد: از این تنزیه پاک و تقدیس شریف، مولی و پیشوایمان امیر المؤمنان علی بن ابی طالب علیه‌السلام در کلامش خبر داد: «آغاز دین شناخت خداوند است و کمال شناخت او تصدیق به اوست و کمال تصدیق به او یگانه دانستن اوست و کمال وحدانیت او اخلاص برای اوست و کمال اخلاص برای او نفی صفات از اوست، زیرا هر صفتی گواهی می‌دهد که آن غیر از موصوف است و هر موصوفی گواهی می‌دهد که غیر از صفت است، پس هر کس خداوند منزه و متعال را وصف کند او را قرین قرار داده است و کسی که او را قرین چیزی قرار دهد او را دو چیز قلمداد کرده است و هر کس او را دو تا بداند او را دارای جزء دانسته و کسی که او را متجزی به حساب آورده نسبت به او جاهل است و جاهل به او اشاره می‌کند و کسی که به او اشاره کند او را محدود شمرده است و آن که او را محدود فرض کرده او را محدود تلقی کرده و کسی که بگوید در چیست او را در ضمن چیزی قرار داده است و هر که بگوید بر چیست آن چیز را از او خالی کرده، او هست اما نه آنکه حادث شده باشد، موجود است، اما نه از عدم، همراه هر چیزی است نه با مقارنت و غیر هر چیزی است نه با کناره گرفتن»، این سخن شرحی طولانی و گسترده دارد که در رساله وجود به آن پرداخته ایم. غرض آن که همه این مطالب اشاره به اطلاق، تجرد، تنزه و تقدس وجود از کثرت وجودی و اعتباری است، زیرا سخن او علیه‌السلام «کمال اخلاص نفی صفات زاید بر اوست» اشاره به وجود مطلق محض و ذات صرف خالص است که وصف آن به چیزی اصلاً امکان ندارد و ابداً قابل اشاره نیست، چنان که او علیه‌السلام در جایی دیگر به آن اشاره کرده

است: «الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير اشارة»، یعنی: حقیقت پرده برداشتن از شعاعهای خیرکننده جلال الهی است بدون اشارتی».[۱] تا اینجا سخنان سید حیدر آملی به اتمام می‌رسد، اما نقد ما بر سخنان سید حیدر آملی به شرح ذیل است:

استناد به خطبه اول نهج البلاغه برای اثبات وجود مطلق یا وجود صرف یا وجود بما هو وجود صحیح نیست، زیرا نفی صفات زاید بر ذات اقدس الهی دلیلی بر حقیقتی به نام وجود مطلق نیست. تنزیه خداوند در آیات متعدّد قرآن کریم نیز وارد شده است، و اندیشمندانی که قائل به وجود مطلق نیستند نیز این آیات را قبول دارند، اما تنزیه خداوند از صفات اعتباری و زاید بر ذات امری است و اثبات وجود صرف یا وجود بما هو وجود امری دیگر است، بنابراین انتظار از سید حیدر آملی این بود که با استناد به روایات و آیات قرآنی مطلوب خود یعنی صرف وجود را به اثبات می رساند و تنزیه خداوند امری قابل انکار نزد هیچ مسلمانی نمی‌باشد.

سید حیدر آملی ذات اقدس الهی را مقسم دیگر وجودات مقیّد دانسته است و چنین می‌گوید: «به تحقیق واجب، ممکن، حادث، فاعل، قابل، علّت، معلول و همه آنچه یادآور شدیم نوعی از انواع مظاهر او تعالی و قسمی از اقسام تجلّی گاه های او در مراتب کمال و خصوصیاتش است، زیرا هر یک از واجب و ممکن قسمی از اقسام وجود مطلق است او مقسم همه است، و بی تردید مقسم ضرورتاً تقسیم شده نیست و اضافه شدن این چیزها به او تعالی و اضافه خداوند به آنها از این حیث (مظاهر) است و نه از حیث اول (احدیت ذاتی)، مراد آن است که نسبت حق به اضافات و مراتب از حیث ظهور است نه بطون، از حیث کثرت است نه وحدت، از حیث تقیید

---

[۱] مصدر پیشین، ص ۱٦-۱۷.

است نه اطلاق، از حیث صفات است نه ذات، و از حیث کمالات است نه وجود، همان گونه که گذشت او تعالی از این حیثیات یعنی حیث بطون وحدت، اطلاق ذات و وجود از امثال آنها منزه است، اگرچه از حیث دوم (یعنی ظهور) هر یک از آن (صفات و اضافات) از (مرتبه ذات) نفی شده است».[۱]

در نقد این سخن آملی باید گفت که وجود مطلق از حیث ذهنی مقسم انواع وجود بشمار می‌آید و دلیلی بر حقیقت آن تا کنون اقامه نشده است، و مقسم دانستن ذات اقدس احدی برای اقسام وجود به منزله تنزل آن ذات به مراتب وجود است، زیرا طرف‌داران اصالت وجود می‌گویند که آن ذات اقدس یا صرف وجود حقیقت همه مراتب هستی را با تقید به حدود تشکیل می‌دهد و در حقیقت وجود مطلق مقسمی برای سایر مراتب هستی است و سپس ادّعا می‌کند که این مقسم در عین اینکه دارای اقسامی چون واجب و ممکن و سایر اعتبارات است تقسیم شده نیست و در ذات خود واحد بسیط الحقیقه است که همه مراتب هستی را به‌صورت مظاهر خود دربر می‌گیرد. تعبیر طرف‌داران این نظریّه چنین است که بسیط الحقیقة کل الاشیاء، یعنی بسیط الحقیقه که همان وجود مطلق است همه هستی ها را به‌صورت وحدت شامل می‌گردد، اما هیچ یک از آنها نیست. مفاد این قاعده این است که بسیط من جمیع الجهات واجد تمام کمالات وجودی است و هیچ وجودی به کمال وجودی خود از آن خارج نیست. این وجودات به وجود واحد جمعی و بسیط در آن موجودند و لذا با این که در صدر قاعده، همه وجودات بر او حمل می‌شوند و همه وجودات از آن سلب می‌شود و گفته می‌شود و لیس بشیء منها که منظور سلب نقایص و حدود

---

[۱] مصدر پیشین، ص ۱۸.

اشیاء از بسیط الحقیقة است و لازمه آن این است که کمالات وجودی موجودات به وجود واحد جمعی در بسیط الحقیقة موجود باشد.

سؤالی که مطرح می‌شود این است که آیا این نظریّه خالق متعال را تنزل به مرتبه مخلوقات نمی دهد؟ درحالی‌که سید حیدر آملی پیش از این گفته بود که وجود مطلق همان وجود مقیّد با قید تقید و تشخص است و همان وجود با قید اعتبارات مختلف حقیقت آنها را تشکیل می‌دهد یا به گفته آنان وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت، با این اختلاف که وحدت ذاتی و کثرت اعتباری است. آیا نسبت بین خداوند و موجودات دیگر نسبتی به جز خالق و مخلوق است که آیات و روایات متواتر بر این حقیقت اذعان دارند؟ به کدام دلیل بدون تکلف می‌توان ادّعا کرد که وجود مطلق همان خداوند است و آن وجود مقسم سایر وجودات است به گونه‌ای که وجودات دیگر قسمتهایی از ذات اقدس را تشکیل نمی دهند، بلکه مظاهر و تجلّیات او هستند؟ پیش از این هم گفتیم که دلایل اثبات وجود مطلق چندان قوی نیستند و از نظر عقلی از ضعف و مغالطه و خلط مفهوم و مصداق برخوردار هستند.

از عجایب سخنان سید حیدر آملی در اتصاف خداوند متعال به صفاتی چون علم و قدرت این است که می‌گوید: «او تعالی به وجود خویش و از حیث اطلاق ذاتی اش به صفتی که بدان وصف شود نیازی ندارد و در واقع غنی از آنها است، بلکه این ماییم که نیازمند آنیم، از آن رو که این صفات ما را در شناخت او و راهنمایی و به راه او دلالت می‌کند، زیرا اگر تصوّری از ممکن نداشتیم خدای تعالی نیازی به اسم واجب نداشت و اگر تصوّری از حادث نداشتیم خداوند نیازی به اسم قدیم نمی داشت، همین گونه است علم و قدرت، چرا که آن دو به اعتبار معلوم و مقدور بر خداوند صدق می‌کند. منظور آن است که اگر مقدور نمی بود خداوند نیازی به اسم قادر نداشت و اگر معلوم نبود خداوند محتاج اسم عالم نبود، همین طور ادامه بده چرا که برای اسماء و صفات

او نهایتی نیست. اسماء و صفات حق به تحقیق بی نهایت است و مظاهر او نیز این چنین است».

مفهوم سخنان سید حیدر آملی این است که چون ما تصوّری از ممکن داریم خداوند نیازمند اسم واجب است و چون ما تصوّری از حادث داریم خداوند نیازمند اسم قدیم است و چون ما تصوّری از علم و قدرت داریم خداوند نیازمند اسم عالم و قدرت است. نقد ما به این سخن این است که خداوند نیازمند هیچ اسمی و صفتی نیست، حتی اگر انسان هیچ تصوّری از صفات مذکور نمی داشت و از طرف دیگر در مقامی که کان الله و لم یکن معه شیء بوده است آیا خداوند متصف به صفات علم و قدرت و اراده نبوده است؟ آیا قبل از خلقت انسان هم خداوند متصف به آن صفات نبوده است و یا زمانی که انسان را آفرید به آن صفات نیازمند شد؟ سید حیدر آملی نیاز خداوند به صفات خود را چگونه توجیه می‌کند،درحالی‌که او غنی بالذات است؟ اینکه سید حیدر آملی صفات و اسماء الهی را بینهایت دانسته است به این دلیل فلسفی است که ذات باری‌تعالی جامع همه کمالات است و در این جامعیت محدودیتی متصوّر نیست، و متکلمان شیعی نیز بر همین منطق صفات و اسماء الهی را بینهایت دانسته‌اند. به نظر ما صفات و اسماء الله اگر هم در واقعیّت امر بینهایت باشند تسمیه ذات باری‌تعالی به نامها و صفات توقیفی است و تنها مصدر ما در جواز انتساب خداوند به این اسماء و صفات، قرآن کریم و روایات صحیحه از اهل‌بیت علیهم‌السلام است، دلیل ما بر این مدعا این است که علم و آگاهی مخلوقات به صفات و اسماء الهی محدود به حدود امکانی است و به علّت همین محدودیت نمی توانیم تصویری مطابق با واقع از صفات و اسماء حضرت حق‌تعالی داشته باشیم و به همین علّت برای تسمیه خداوند به عناوینی چون وجود مطلق، وجود صرف، بسیط الحقیقه نیازمند آگاهی از ناحیه خود خداوند از طریق وحی و ناطقان وحی می

باشیم، زیرا احاطه مخلوق به خالق و صفات او محال است و علم اجمالی هم نمی‌تواند مجوزی برای این انتساب باشد.

اگر گفته شود که ما صفات کمال و نقص را از یکدیگر تشخیص می‌دهیم و ذات خداوند متعال همه صفات کمال را دارا است، بنابراین می‌توانیم خداوند را با آن صفات کمال توصیف کنیم در پاسخ می‌گوییم: انسان با محدودیت دانشی که دارد صفتی را در شأن خداوند می‌داند و کسی دیگر با علم محدود خود ذات خداوند را از آن صفت مبرّا می‌داند و اصولاً موجود محدودی چون انسان بدون اتصال به منبع وحی با منتسب دانستن خداوند به صفات و اسمائی که در قرآن و روایات صحیح وارد نشده است به دامن تجسیم و تشبیه می افتد و تنها راه نجات از تجسیم و تشبیه و وصول به تنزیه خداوند آن است که به منبع وحی اتکا نماییم و به همین علّت به توقیفی بودن اسماء و صفات الهی اعتقاد داریم، اگرچه اتصاف خداوند به بی‌نهایت اسم و صفت را نیز انکار نمی کنیم، اما برای احتراز از تجسیم و تشبیه به همان صفات و اسمائی اکتفا می نماییم که از ناحیه وحی مورد تایید قرار گرفته است.

اشکال بعدی به این سخن است که چون ذات خداوند بی‌نهایت است، بنابراین مظاهر او نیز باید بی‌نهایت باشد. سؤال ما از آملی این است که اگر خداوند مسلوب الاراده باشد مظاهر او به تبعیّت ذات بی‌نهایت می‌شود، اما اگر اراده او به این تعلق بگیرد که همه کائنات با همه گستردگی اش که «لاتحصوها» است در حدی از حدود باشد چه تالی فاسدی بر آن محدودیت لازم می‌آید؟ به نظر می‌رسد بی‌نهایت ذاتی خداوند از نوع حقیقی و بی‌نهایت مخلوقات که در حال کون و فساد هستند از نوع مجازی یعنی بیشمار است. فیض خدوند منوط به اراده و مشیئت اوست همانگونه که فرموده است: «وَرَبُّک یخْلُقُ ما یشاءُ وَ یخْتارُ ما کانَ لَهُمُ الْخِیرَةُ سُبْحانَ اللهِ وَ تَعالی عَمَّا یشْرِکونَ» (قصص، ٦٨)، یعنی: «پروردگار تو هرچه بخواهد می‌آفریند، و هر چه

بخواهد برمی‌گزیند؛ آنان [در برابر او] اختیاری ندارند؛ منزّه است خداوند، و برتر است از آنچه همتای او قرار می‌دهند!». فیض خداوند نامحدود است، یعنی صفات خداوند که از آن جمله است فیاض بودن او نامتناهی است، اما این به معنای نامحدود بودن ممکن نیست.

معروف میان علماء مذهب این است که اسماء اللّه توقیفی است و کسی نمی تواند نسبت به خدا تعبیری کند که از طرف شرع وارد نشده باشد، تعبیر از خدا و ذات و صفات او باید منصوص از طرف شرع باشد و اطلاق هیچ لفظی در این موارد که طبق نص نباشد جائز نیست، بنا بر این منحصر به همان الفاظی می‌شود که در قرآن مجید و یا اخبار صحیح وارد شده است.[1]

قرآن برای خداوند اسمائی را برشمرده و از انسان‌ها خواسته که خدا را با آنها بخوانند. منابع حدیثی شیعه مثل اصول کافی به صراحت بر توقیفی بودن اسماء الهی تاکید دارند؛ اصول کافی بابی به نام «النهی عن الصفة بغیر ما وصف به نفسه تعالی» دارد. دلیل توقیفی دانستن اسماء الهی این است که انسان‌ها بواسطه ضعف معرفتی، اسماء و صفاتی را به خدا نسبت می‌دهند که در شأن آن ذات مقدّس نیست. کلینی در حدیثی از امام کاظم(علیه‌السلام) نقل می کند که فرمود: «أَنَّ اللَّهَ أَعْلى وَ أَجَلُّ وَ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ يبْلَغَ كنْهُ صِفَتِهِ؛ فَصِفُوهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ، وَ كفُّوا عَمَّا سِوى ذلِک»،[2] یعنی: «خداوند بالاتر و برتر و بزرگ تر از آن است که به کنه صفتش برسند؛ پس او را تنها به صفاتی توصیف کنید که خودش خویشتن را توصیف کرده و از غیر آن خودداری کنید». امام کاظم علیه‌السلام در این حدیث تصریح می‌کند که چون

---

[1] محمد بن یعقوب کلینی، *اصول الکافی*، ترجمه کمره ای، قم، اسوه، ج۱، ص ۵۸۱.
[2] همانجا، ج ۱، ص ۱۰۲.

نمی‌توان کنه صفات خدا را درک کرد، باید او را تنها به صفاتی توصیف کرد که خودش ذات مقدّس خود را به آن توصیف کرده است.

علاوه بر آن در حدیث دیگری از امام رضا علیه‌السلام نقل شده که در جواب سؤال مفضل درباره بعضی از صفات خداوند فرمود: «لَا تَجَاوَزْ مَا فِي الْقُرْآنِ»، یعنی: «از آنچه در قرآن آمده است فراتر نرو». باز هم می بینیم که امام علیه‌السلام صراحتاً منع کرده است که کسی در صفات خداوند از محدوده مورد اجازه قرآن فراتر برود. بنابراین بر خلاف ادّعای سید حیدر آملی نمی‌توان نسبت اسماء و صفاتی برای خداوند به جز آنچه که در قرآن و روایات آمده است به اثبات برسانیم تا چه برسد به اینکه آنها را بینهایت بدانیم.

سید حیدر آملی در اثبات اینکه وجو مطلق همان واجب‌الوجود است می‌نویسد: «وقتی اثبات شد که واسطه ای بین وجود و عدم نیست و وجود مطلق نقیض عدم مطلق است و عدم مفهوم واحد است پس ضرورتاً ثابت می‌شود که وجود واحد است. از طرف دیگر وقتی اثبات شد که وجود از آن حیث که وجود است به ذات خود پذیرای عدم نیست ثابت می‌شود که وجود به ذات خود واجب‌الوجود است».[1]

در ردّ این استدلال می‌گوییم: انسان همواره با اعدام خاصه روبرو است، یعنی عدم زید و عمرو مثلاً و عدم مطلق امری کاملاً ذهنی است که از اعدام خاص انتزاع می‌گردد. مفهوم وجود مطلق نیز از وجودات خاصه انتزاع شده و امری ذهنی است و این دو مفهوم با یکدیگر نقیض نیستند، بلکه دو مفهوم وجودی در حیّز ذهن می‌باشند، بنابراین نقیض عدم مطلق می‌شود عدم عدم مطلق، یعنی عدم مفهومی

---

[1] سید حید آملی، *نقد النقود فی معرفة الوجود*، ص ۲۲.

به نام «عدم مطلق» و نه وجود مطلق، زیرا همانگونه که گفتیم وجود مطلق نیز همانند عدم مطلق مفهومی ذهنی است.

استدلال سید حیدر آملی مبنی بر اینکه وجود بما هو وجود پذیرای عدم نیست، پس به ذات خود واجب‌الوجود است نیز قابل مناقشه است، زیرا ما معتقدیم که وجود بما هو وجود امری ذهنی است و ما در واقعیّت با وجودات خاصه سروکار داریم و نه وجود بما هو وجود، و وقتی چنین باشد جایگاه آن ذهن می‌شود، یعنی انسان با انتزاع مفهوم وجود صرف از وجودات خاصه مفهومی به نام وجود بما هو وجود می سازد. این مفهوم ذهنی بذاته پذیرای وجود ندارد، بلکه مقوّم آن ذهن است، بنابراین وجود بما هو وجود یا وجود مطلق وجود بالذات نیست، بلکه در دایره وجودات خاصه یا ممکن‌الوجود قرار می‌گیرد. خلط بین مفهوم وجود و مصداق آن سبب بروز چنین مغالطاتی پنهان شده است.

در واقع طرف‌داران اصالت وجود از تصوّر مفهوم وجود صرف حقیقتی به نام واجب‌الوجود یا وجود مطلق را نتیجه می‌گیرند، درحالی‌که ادّعای ما این است که وجود صرف امری ذهنی و ساخته ذهن است، بنابراین مفهومی از مفاهیم ذهنی است که بذاته اقتضای وجود ندارد، بلکه نیازمند به علّت بوده و همچون دیگر وجودات خاصه یا ممکن‌الوجود نیازمند علّت خارجی است و این مفهوم وجودی با مفهوم عدم که آن نیز ذهنی است نقیض یکدیگر نیستند، بلکه دو مفهوم ذهنی متغایر می‌باشند. در عالم واقعیّت ما مثلاً زید را می شناسیم و عدم زید را نقیض آن می‌دانیم و مفاهیمی چون وجود و عدم به طور مطلق دارای مصداقی در خارج از ذهن نیستند.

به نظرم تا اینجا به اندازه کافی دیدگاههای سید حیدر آملی در اثبات وجود مطلق که به زعم وی همان واجب‌الوجود است را مورد مناقشه قرار دادیم و مطالبی که وی

در کتاب *نقد النقود فی معرفة الوجود* آورده است تکرار ادّعاهای قبلی است و برای جلوگیری از اطناب به همین مختصر اکتفا می‌کنیم.

ادلّه اثبات وجود مطلق از نظر ملاصدرا

به نظر ملاصدرا و طرف‌داران وی وجود مطلق هستی و تحقّق محض در خارج از ذهن است و این حقیقت می‌تواند خود را به‌صورت وجودهای مقیّد تنزل دهد و نسبت وجودات مقیّد با وجود مطلق نسبت مقسم به اقسام است، زیرا وجود مطلق با اطلاق مقسمی تمام اقسام وجود از جمله وجودهای به شرط شیء یا همان وجودهای مقیّد را شامل می‌شود. همه وجودات مقیّد حقیقت وجود مطلق را با نقصان و حدود مشخص دارا می‌باشند و به‌عبارت‌دیگر وجودهای مقیّد جلوه ای از همان حقیقت مطلق هستند.[۱]

ملاصدرا برای وجود مطلق به‌عنوان مقسم سه اعتبار قائل است: وجود صرف یا حقیقت وجود بشرط لا، وجود مقیّد یا وجود بشرط شیء و وجود منبسط یا وجود بشرط اطلاق.[۲] هر سه قسم وجود اعتبارات مختلف یک حقیقت به نام وجود مطلق هستند که به اعتباری خاص به‌عنوان قسمی از آن مقسم بشمار می آیند. وجود مطلق یا وجود بما هو وجود دارای اطلاق است، اما اطلاق قیدی در آن حقیقت لحاظ نشده است که در اصطلاح فلاسفه به آن مطلق به اطلاق مقسمی گفته می‌شود و با آن که در تمام اقسام وجود دارد به اطلاق، شمول و انبساط مقیّد نیست. وجود

---

[۱] حسام الدین شریفی، تقریری از وجود مطلق و مقیّد از دیدگاه ملاصدرا، *جاویدان خرد*، شماره ۳٤، پاییز و زمستان ۱۳۹۷، ص ۷۳-۸۸.

[۲] ملاصدرا، *شواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تحقیق سید جلال آشتیانی، چاپ ۲، نشر دانشگاهی تهران، ۱۳٦۰ش، ص ۷۰؛ همو، *المشاعر*، تحقیق هانری کربن، تهران، کتابخانه طهوری، چاپ دوم، ۱۳٦۳ش، ص ٤۰-٤۱.

منبسط یا وجود بشرط اطلاق جلوه ای از وجود مطلق به اطلاق مقسمی است و به همین علّت شامل وجود مطلق نمی‌گردد. به عقیده ملاصدرا وجود مطلق به اطلاق مقسمی و اقسام آن در دو ساحت ذهن و خارج حقیقت وجودی دارند، یعنی ما هم مفهوم وجود مطلق را داریم و هم حقیقت خارج از ذهن آن را. حقیقت وجود مطلق در خارج به لحاظ شمول و انبساط آن بر افراد ماهیّات در خارج، وجودی عام و منبسط و حقیقتی واحد است که تمام موجودات وابسته به او هستند.[۱] از نظر ملاصدرا وجود بما هو وجود حقیقتی خارجی است که موجودات جلوه ای از آن حقیقت بشمار می آیند و حقیقت وجود بر اساس مکتب اصالت وجود در همه موجودات مشترک است و اختلاف میان موجودات به میزان بهره مندی آنها از آن حقیقت برمی‌گردد و این همان اصل تشکیک در وجود است که ملاصدرا و طرف‌داران اصالت وجود بر آن تأکید می ورزند. این حقیقت تنها به حسب مراتب و مقامات مختلفی که دارد معانی مختلف امکانی، مفهومهای کلی، اوصاف اعتباری و نعوت ذهنی را می‌پذیرد و با لحاظ این مراتب، مطلق، مقیّد، کلی، جزئی، واحد و کثیر می‌شود بدون آن که این اعتبارات تغییری در ذات و حقیق وجود پدید آورد.[۲]
قطب الدین شیرازی وجود را مقول به تشکیک دانسته است، زیرا وجود علّت از وجود معلول و وجود جوهر از وجود عرض اقوی است، بنابراین حمل وجود بر وجودات به مواطات نیست، بلکه به تشکیک است.[۳]

به عقیده ملاصدرا حقیقت وجود، مجهول الکنه، مبدأ سایر وجودها، صرف وجود، بسیط محض، قائم بذات، و دارای وحدت است و عرفا آن را هویّت غیبی، غیب مطلق

---

[۱] ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۰م، ج۱، ص ۲٦۰.
[۲] مصدر پیشین، ج ۱، ص ۲۵۹.
[۳] قطب الدین شیرازی، *درة التاج*، ص ٤۸۱.

و ذات احدی می نامند. حقیقت مطلق وجود، هیچ اسم و رسم و نعتی ندارد و متعلق معرفت و ادراک قرار نمی گیرد. مطلق وجود به حسب ذاتش غیب محض و مجهول مطلق است، گرچه به لحاظ لوازم و آثارش می‌تواند پدیدار و آشکار شود. اطلاق حقیقت وجود در حقیقت سلب همه چیز از کنه ذات و عدم تقید آن است، البته سلب و عدم تقیدی که با اثبات همه چیز برای ذات منافاتی ندارد حتی همین سلب و عدم سلب هم در کنه ذات تحقّق ندارد، بلکه اعتباری عقلی است که در کنه ذات راه ندارد.[۱] از منظر ملاصدرا وجود مطلق با توصیفاتی که بیان شد همان حقیقت واجب‌الوجود است. به عقیده او حقیقت بسیط وجود اقتضای تام ترین کمال و شدت بینهایت وجود را دارد، از این رو عین واجب تعالی است.[۲]

به عقیده ملاصدرا وجودهای مقیّد از مراتب و شؤون وجود مطلق هستند، با این اختلاف که وجود آنها محدود و مقیّد است. به عبارتی دیگر وجود مطلق با اطلاق مقسمی در همه مراتب هستی یا وجودهای مقیّد ظهور دارد و این حقیقت مطلق به‌صورت مشکک در مراتب هستی وجود دارد و آن حقیقت مطلق فوق همه وجودات است و در آنها محدود نیست.[۳] وجود مطلق محدودیت ندارد، اما وجود مقیّد با عدم آمیخته است، یعنی دارای محدودیت وجودی است که او را از سایر وجودها ممتاز می‌نماید.

در کتاب *مفاتیح الغیب* درباره نسبت وجودهای مقیّد با مطلق ملاصدرا بر این باور است که حقیقت مطلق وجود به اطلاق مقسمی همان واجب تعالی است. چنین وجودی به‌صورت وجودهای مقیّد دارای تعیناتی می‌شود که شؤون و جلوه های او

---

[۱] مصدر پیشین، ج ۲، ص ۳۲۷.
[۲] مصدر پیشین، ج ٦، ص ۲۳-۲٤.
[۳] مصدر پیشین، ج ٦، ص ۱۱٦-۱۱۷.

به حساب می آیند. جلوه و شأن وجود از سنخ وجود است و امکان ندارد شأن و جلوه وجود چیزی غیر از وجود باشد. وجود مقیّد همان وجود واجبی است که به‌صورت مقیّد درآمده است و وجودهای مقیّد با یکدیگر دارای رابطه تشکیکی هستند و شدت و ضعف دارند و همگی با همان نظام و ترتیبی که دارند به وجود واجب موجود هستند.[۱]

معاصران و به تبع آنان بسیاری از مخالفان ملاصدرا و متشرّعان ملاصدرا را برای اعتقاد به «بسیط الحقیقة کل الاشیاء» تکفیر نمودند و معتقد بودند که چگونه واجب‌الوجود هم سنخ موجودات امکانی است. تنکابنی خود شخصاً قائل به تکفیر ملاصدرا وملا محسن فیض کاشانی نبوده و به صراحت در احوال شیخ احمد احسائی که در ردیه نویسی علیه ملاصدرا از جاده انصاف و نزاکت علمی خارج شده است می‌گوید: «اکر تکفیر نهایةً صعب و اجتهادی است و کتب را حجیت در شریعت نیست و عموم لا عمل بالقرطاس که از کلام علماء اعلام است محل وفاق است، مگر اینکه این کتب محل قطع باشد که قائلش مدالیل و مضامین آن مکاتیب را معتقد باشد و به آنها متفوه باشد و شیخ احمد و ملاصدرا و ملا محسن اگرچه ظاهر از بعضی کلمات ایشان بالقطع خلاف ضرورت مذهب مسلّمین یا شیعه است و لیکن این کتب است و این فقیر به حقایق مراد ایشان برنخورده ام، پس توقف در تکفیر ایشان اولی است و احتیاط را نباید ترک نمود، اگرچه بسیاری از متشیخه و مریدان ملاصدرا در کفر ایشان سخنی نیست و ایشان هم مرادات و مطالب آنها را نفهمیده اند».[۲]

---

[۱] ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، تحقیقات فرهنگی، ١٣٦٣ش، ص ۳۵۳.

[۲] میرزا محمد تنکابنی، *قصص العلماء*، ص ٥٤.

حال که سخن به اینجا رسید مناسب است اشاره‌ای به مجاهدت علمی محمدحسن شریف اصفهانی یا محمدحسن نجفی (۱۲۰۲-۱۲۶۶ق) معروف به صاحب جواهر از فقهای شیعه در دفاع از ملاصدرا در بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء نماییم. میرزا محمد تنکابنی (د. ۱۳۰۲ هـ) از معاصران سید کاظم رشتی (د. ۱۲۵۹هـ) از شاگردان شیخ احمد حسایی مؤسّس شیخیه بود و با او ملاقاتهایی نیز داشته و سخنانی از او به طور مستقیم روایت کرده است. او خاطره ای از مناظره صاحب جواهر با سید کاظم رشتی را نقل می‌کند که نشان می‌دهد علمای عصر او چندان با عمق دیدگاههای ملاصدرا آشنایی نداشته و به همین علّت حکم به ظواهر سخنان ملاصدرا کرده و او را کافر دانسته‌اند، اما وقتی حقیقت مطلب بر آنان روشن می شده است از موضع عناد خود عقب نشینی کرده و ملاصدرا را از کفر مبرّا می‌دانستند.

میرزا محمد تنکابنی در این باره می‌نویسد: «از قضا حاجی سید کاظم (رشتی) شبی میرزا محمد حسن (نجفی) را میهمانی کرد، پس یکی از تلامذه سید کاظم از سید سؤال نمود از عبارت ملاصدرا «بسیط الحقیقة کل الاشیاء»، سید (کاظم رشتی) به طریقه شیخ احمد (احسایی) آن عبارت را لفظاً و معنیً فاسد نمود، میرزای مزبور گفت که این معنی که شما برای بسیط الحقیقة نموده اید مراد ملاصدرا نیست و من معنی ملاصدرا را از این عبارت می گویم، آن وقت شما هر چه ایراد دارید کرده باشیدف پس میرزا مراد ملاصدرا را بیان کرد و گفت که اکنون شما چه ایراد دارید، سید گفت: بنا به این معنی ایرادی وارد نیست».[۱]

---

[۱] میرزا محمد تنکابنی، *قصص العلماء*، ص ۵۵.

فصل هفتم: تبیین محل نزاع در اصالت وجود یا ماهیّت

ملاصدرا در آثارش به دقت محل نزاع در اصالت وجود را تبیین نکرده است، همچنان که ماهیّت با تعاریف متعدّدی که در جای خود به آنها اشاره کردیم با ابهامات متعدّدی روبرو است و همین امر سبب شده است که نقدهای مختلفی بر براهین اصالت وجود وارد شود. ملاصدرا در کتاب *المشاعر* که با دقت بیشتری و با نظم منطقی به تبیین اصالت وجود پرداخته است نیز به تنقیح و تبیین محل نزاع نمی پردازد. ملاجعفر لاهیجی که شرح عالمانه ای بر کتاب *المشاعر* دارد نیز تلاشی برای تنقیح محل نزاع صورت نمی دهد، اگرچه در ضمن شرح دلیل اول بر اصالت وجود روشن می‌شود که نزاع اصالت وجود و ماهیّت در آن است که آیا وجود در خارج دارای مصداق است یا خیر. عبارت او چنین است: «لان المراد و معنی تحقّق الوجود عیناً اثبات ان للوجود حقیقة و مصداقاً فی الخارج».[1]

ملا هادی سبزواری نیز در *شرح منظومه* خویش تحریری از محل نزاع ارائه نکرده است، اما آقا علی مدرّس زنوزی به روشنی در تحریر محل نزاع کوشیده است.

به عقیده وی دو موضوع محل نزاع در اصالت وجود یا ماهیّت است، اول آنکه آیا مفهوم وجود در خارج دارای مصداق عینی است یا خیر، و به عبارتی دیگر مفهوم وجود بدون آنکه عقل آن را به ماهیّتی از ماهیّات اضافه کند می‌تواند فردی در خارج به‌عنوان مصداق عینی وجود داشته باشد و یا آنکه عقل آن را با اضافه به فرد ماهیّتی در خارج به‌عنوان حصّه شناسایی می‌نماید. اگر بخواهیم این موضوع روشن شود لازم است با ذکر مثالی این موضوع را روشن نماییم. اگر می‌گوییم: انسان موجود

[1] ملا جعفر لاهیجی، *شرح رسالة المشاعر*، ص ۳۰.

است، آیا وجود فی حد ذاته بدون تقیید به ماهیّتی به نام انسان در خارج مصداق عینی دارد و یا آنکه وجود با اضافه شدن به ماهیّت انسان، یعنی وجود انسان، که همان حصّه وجودیه است تحقّق دارد. مدرّس زنوزی[1] می‌گوید که بنا بر اعتقاد محققین متکلمین و مشائین و متألهین از حکما وجود دارای فردی عینی در خارج است و این وجود منحصر به حصّه ای متشکل از اضافه مفهوم وجود به ماهیّت نمی‌باشد و جمهور متکلمین و شیخ اشراق و پیروان او بر این عقیده اند که به جز وجود در حصّه مصداقی عینی برای وجود نیست. بنابراین در این قسم از محل نزاع تردیدی در مصداق خارجی وجود نیست و اختلاف در این است که آیا آن وجود خارجی بدون اضافه به مفهوم ماهیّت تحصّل دارد که قول طرفداران ملاصدرا است و یا آن وجود در اضافه به ماهیّتی از ماهیّات تحصّل دارد که قول اشراقیون و جمهور متکلمین است.

موضوع دوم در محل نزاع این است که وقتی ثابت شد وجود دارای فردی عینی در عالم اعیان است آیا اصل در تقرّر و موجودیّت فرد واقعی وجود است و ماهیّت در تقرر و موجودیّت تابع آن است یا اصل در تقرّر با ماهیّت است و فرد وجود تابع آن است. مشائین و حکمای متأله وجود را اصیل و محققین از متکلمین ماهیّت را اصیل می‌دانند.

بنابر تقریر محل نزاع توسط مدرّس زنوزی در قسم اول چنین است که مفهوم وجود دارای فردی واقعی در اعیان است و مفهوم وجود از سنخ مفهوم به معنای اضافه به ماهیّت نیست[2] و بر اساس تفسیر مدرّس زنوزی بخش دوم نزاع چنین است که آیا

---

[1] آقا علی مدرّس زنوزی، *بدایع الحکم*، ص ۲۱۰-۲۱۱.

[2] منظور از حصص وجودیه همان وجود انسان، وجود فرس و مانند آنها است که وجود به ماهیّتی از ماهیّات اضافه شده و مفاهیمی ذهنی را تشکیل می دهند. به عقیده ما حصه

این وجود که دارای فرد عینی حقیقی در خارج است با انضمام به ماهیّت مصداق وجود است و یا بدون حیثیّت تقییدیه، یعنی انضمام به ماهیّت، مصداق وجود است. به عبارتی دیگر در بخش اول نزاع مشخص می‌شود که مفهوم وجود دارای مصداقی به جز حصص وجودیه است و در بخش دو مشخص می‌شود که این فرد واقعی وجود بدون حیثیّت تقییدیه و بدون انضمام به ماهیّت تحقّق دارد و ماهیّت به تبع آن تحقّق یافته است.

آقا علی مدرس زنوزی دو موضوع را محل نزاع اصالت وجود یا ماهیت دانسته است، اول این است که آیا مفهوم وجود در واقع بدون تعقل عقلی و اضافه آن مفهوم به ماهیتی که از ماهیات، فردی متحقق باشد که از سنخ مفاهیم خارج باشد یا آنکه فرد آن منحصر بود به حصّه که از اضافه عقل آن مفهوم را به ماهیتی از ماهیات حاصل شود، در حقیقت سخن مدرس زنوزی در موضوع اول این است که آیا مفهوم وجود به جز آن حصّه که اضافه به ماهیت در ذهن می‌شود مانند وجود انسان آیا در خارج هم فردی دارد یا خیر؟ سخن ما با مدرس زنوزی این است که فرض کنیم وجود در خارج فردی داشته باشد، آیا این به معنای قبول اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت است؟

وجودیه به معنای مفهومی محل نزاع نمی تواند باشد، بلکه مراد از آن مصداق حصه در خارج است که این حصه آیا مصداق وجود عینی است یا ماهیّت، بنابراین حصه وجودی به معنی مفهومی نمی تواند محل نزاع باشد، به عبارتی دیگر حصه وجودیه چون وجود انسان در خارج چگونه است، آیا اصالت با ماهیّت حصه است و وجود به تبع آن تحصّل دارد و یا اصالت با وجود حصه است و ماهیّت به تبع آن تحصّل یافته است، و در واقع در خارج با حقیقتی به نام وجود روبرو هستیم و آن را شناسایی می کنیم، اما سؤال این است که آیا این وجود اصل است و ماهیّت به تبع آن تحقّق دارد و یا ماهیّت اصل است و وجود به تبع آن تحقّق دارد.

ما در نقد براهین ملاصدرا گفتیم که ماهیت بما هی هی به عنوان مفهومی ذهنی اعتباری است و در این موضوع هیچ عاقلی که با اولیات علوم عقلی آشنا است تردید نمی کند، اما همه سخن بر ماهیت پس از جعل است که آیا ماهیت مجعول بالذات است که توسط جاعل «هست» می‌شود و سپس از آن مفهوم موجود و مبدأ اشتقاق آن یعنی وجود بر آن حمل می‌گردد و یا مجعول بالذات وجود است که ماهیت از آن انتزاع می‌شود و به همین علت نیز اعتباری انتزاعی است؟ زیرا اگر بر اساس مبنای اصالت ماهیت بخواهیم سخن بگوییم در آن صورت وجود پس از جعل ماهیت دارای فرد خواهد بود و می توان از آن مبدأ اشتقاق موجود بودن را حمل بر ماهیت کرد، اما این وجود به تبع جعل ماهیت تحقق یافته است و نه اینکه وجود بما هو وجود حقیقت بالذاتی در خارج داشته باشد، با این توضیح روشن می‌شود که موضوع اول مدرس زنوزی نمی تواند محل نزاعی بین طرفداران اصالت وجود یا ماهیت باشد.

مدرس زنوزی در تقریر موضوع دوم در محل نزاع می‌گوید: پس از آنکه ثابت شد وجود را فردی بود واقعی یا اصل در تقرّر و موجودیت فرد واقعی وجود باشد و ماهیت در تقرّر و موجودیت تابع او بود یا آنکه ماهیت در تقرّر اصل بود و فرد وجود تابع او باشد، مشائین و متألهین حکما بر آنند وجود اصل بود و محققین متکلمین بر آنند که ماهیت اصیل باشد.

به عقیده ما وجود عام کلی و ماهیت بما هی هی از محل نزاع خارج هستند و اینکه بنا به ادّعای زنوزی فرد داشتن وجود در خارج را دلیل اصالت وجود بدانیم نیز بی مورد است، زیرا فرد ماهیت در خارج پس از جعل هم مصداق وجود است و هم ماهیت و هر دو در خارج یک حقیقت را تشکیل می دهند و زیادت وجود بر ماهیت صرفاً امری ذهنی است و بدیهی نیز این است که نه مفهوم عام وجود و نه ماهیت بما هی هی منشأ اثری در خارج نیستند، بنابراین سخن در این است که ماهیت پس از

جعل حقیقتی در خارج پیدا می‌کند که طرفداران اصالت ماهیت آن حقیقت مجعوله را منشأ اثر می دانند و طرفداران اصالت وجود هستی آن حقیقت را مجعول بالذات و ماهیت را امری از اعتباری از آن می دانند.

همانگونه که گفتیم منظور از اصالت عینیت و تحقّق خارجی و منشأ آثار بودن است، یعنی آنچه که ذاتاً و نه به اعتبار چیزی دیگر در خارج از ذهن تحقّق دارد. سبزواری در تبیین اصالت وجود چنین گفته است: «بدان که وجود اصیل است و ماهیّت اعتباری است، و معنی اصالت وجود آن است که چنان که لفظ «ماء» مثلاً مفهومی دارد و به ازاء آن مفهوم در خارج حقیقتی است که آبش گویند، همچنین لفظ وجود را مفهومی است واحد بدیهی، و نزد اهل تحقیق و ابناء حقیقت به ازاء آن حقیقتی است که در همه تعینات هست و منشأء ترتّب آثار است بر آنها».[1]

ماهیت قبل از جعل دارای مفهومی مشخص در ذهن است که آن را از دیگر مفاهیم متمایز می سازد و می توان برای ماهیت حدّ تامی نیز اعتبار کرد که به حمل اولی ذاتی بر آن حمل می‌گردد، مانند ماهیت انسان که حمل حیوان ناطق به حمل اولی بر آن صادق است، اما مفهوم وجود که از معقولات ثانیه فلسفی است قبل از جعل صرف یک مفهوم است و از وجودات خاصه در اعیان انتزاع می‌گردد، بنابراین قبل از جعل چنین مفهومی در ذهن جایگاهی ندارد. در فلسفه اولی سخن بر این است که ماهیات در علم ازلی به صورت اعیات ثابته تحقق دارند و این تحقق ماهیات قبل از جعل اعتباری بالذات برای آنها است، یعنی اگر بگوییم تحقق ماهیات در ذهن به اعتبار وجود ذهنی تحقق دارند، چنین سخنی را در باره علم ازلی به عنوان اعیان ثابته نمی‌توان گفت، در حالی که در حکمت متعالیه مفهوم وجود در ذهن را حاکی

---

[1] سبزواری، *اسرار الحکم*، ص ٦٥.

از حقیقت وجود نمی دانند، و می گویند که مفهوم وجود به وجهی از وجوه و به حیثیتی از حیثیات و عنوانی از عناوین بر حقیقت وجود دلالت می‌کند و حقیقت وجود چون در اعیان تحقق دارد حضورش در ذهن به منزله انقلاب ذاتی خواهد بود و آن حقیقت تنها در اعیان هویّت دارد و نه در ذهن، و وجود در علم ازلی نیز نه به عنوان مفهومی جزئی و نه مفهومی کلی حقیقتی بالذات ندارد و به عبارتی دیگر مفهوم وجود موضوعیتی در علم ازلی ندارد که از آن حکایت کند و آن گونه که در ماهیات در علم ازلی به حمل اولی دارای موضوع می‌باشند در وجود چنین موضوعی غیر قابل تصور است، بنابراین ماهیت قبل از جعل دارای افرادی در علم ازلی یا اعیان ثابته هستند، اما وجود قبل از جعل هیچ هویّتی ندارد و پس از جعل ماهیات آن مفهوم از موجود خارجی یا ماهیت موجوده انتزاع می‌گردد.

افراد ماهیات قبل از جعل همان افرادی است که در علم ازلی تحقق دارند، اما پس از جعل به صورت موجود متشخص تحقق می یابند، بنابراین ماهیت بما هی هی قبل از جعل نیز می تواند در علم ازلی افرادی داشته باشد که پس از جعل به صورت افراد موجود قابل ادراک برای انسان هستند.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا مفاهیم و نامهایی که خزانه غیب است همان چیزی است که انسان در عالم ممکنات ادراک می‌کند و یا اینکه این خزانه غیب به باری تعالی تعلق دارد و انسان به علت محدودیت ذاتی خود خبری از آن خزانه ندارد و تنها به اخبار وارد شده از قرآن کریم و روایات مأثوره می تواند تکیه نماید. بدیهی است که آن اسامی و مفاهیم در خزانه غیب است و اگر انسان به حقیقت آنها دست می یافت معنی غیبی بودن آنها منتفی می گردید و اینکه در دعا آمده است: «و بالاسم الذی استأثرت به فی علم الغیب عندک فلا یخرج منک الا الیک» همین معنی را افاده می‌کند که خزانه غیب الهی تنها در حیطه ربوبی تعریف

شده است و انسان تنها خبری از آن را در اختیار دارد و نمی تواند حکم کند که این اسماء و مفاهیم از جنس اسمای ممکنات است یا خیر و اینکه اسمای ممکنات با کدام حقیقت نزد خداوند حضور دارند بر ما معلوم نیست. طرفداران اصالت وجود معتقد هستند که خداوند عالِم است و علم او تابع معلومات است؛ امّا از آنجا که علم الهی ازلی است معلومات وی نیز می‌بایست ازلی باشد. ابن‌عربی، این معلومات ازلی را اعیان ثابته می‌نامد. اعیانْ جمع عین است و عین به معنای ذات می‌باشد و ذاتْ حکایت از وجود دارد و طرفداران اصالت ماهیت از آن به عنوان علم الهی به ماهیات قبل از جعل نام می برند و آن را دلیلی بر اثبات اصالت ماهیت قبل از جعل می دانند، اما به عقیده ما علم خداوند به اشیاء قبل از جعل نه دلیلی بر اصالت ماهیت است و نه اصالت وجود، زیرا علم خداوند به اشیاء قبل از جعل و پس از جعل از شؤونات ازلیه باری تعالی است که از کیفیت آن علم خبری نیست و جزو مغیبات بشمار می آید.

در صحیفه سجادیه آمده است: «عَزَّ سُلْطَانُكَ عِزّاً لَا حَدَّ لَهُ بِأَوَّلِيَّةٍ، وَ لَا مُنْتَهَى لَهُ بِآخِرِيَّةٍ وَ اسْتَعْلَى مُلْكُكَ عَلُوّاً سَقَطَتِ الْأَشْيَاءُ دُونَ بُلُوغِ أَمَدِهِ وَ لَا يَبْلُغُ أَدْنَى مَا اسْتَأْثَرْتَ بِهِ مِنْ ذَلِكَ أَقْصَى نَعْتِ النَّاعِتِين، ضَلَّتْ فِيكَ الصِّفَاتُ، وَ تَفَسَّخَتْ دُونَكَ النُّعُوتُ، وَ حَارَتْ فِي كِبْرِيَائِكَ لَطَائِفُ الْأَوْهَامِ»، یعنی: «خدایا، ای دارای فرمانروایی ابدی و جاوید، و ای صاحب سلطنتی که بدون سپاهیان و دست‌یاران، پرقدرت و نیرومند است! و ای مالک عزّت ماندنی و ثابت که با رفتن روزگاران و سپری‌شدن سال‌ها و گذشت زمان‌ها و ایام، خللی در آن وارد نمی‌شود؛ بلکه ازلاً و ابداً ماندنی و ثابت است، سلطنتت توانمند و شکست‌ناپذیر است؛ اوّل این سلطنت را حدّ و مرزی و آخرش را پایان و نهایتی نیست و فرمانروایی‌ات برتر است؛ چنان‌که همهٔ اشیا، از دسترسی به قلّهٔ بی‌نهایتش فرو مانده‌اند، نهایت وصف واصفان، به پایین‌ترین مرتبه از بلندی و رفعتی که به خود اختصاص داده‌ای، نمی‌رسد».

در اصول کافی آمده است: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِكُلِّ اسْمٍ هُوَ لَكَ أَنْزَلْتَهُ فِي كِتَابِكَ أَوْ عَلَّمْتَهُ أَحَداً مِنْ خَلْقِكَ أَوِ اسْتَأْثَرْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَك».[۱]

در این دعا می بینیم که اسماء نزد خداوند یا در قرآن آمده است و یا از جانب خداوند به یکی از مخلوقات تعلیم داده شده و یا در علم غیب نزد خداوند محفوظ است، بنابراین کیفیت اسماء الله و اسماء نزد خزائن غیب بر انسان هر چند از فلاسفه متأله باشد مجهول الکنه است و استفاده از آنها بر اصالت وجود یا ماهیت درست به نظر نمی رسد.

بنابراین در دستگاه الهی چه بسا مفهومی از مفاهیم در عالم امکان اصالت داشته باشد و در صقع ربوبی اعتباری باشد و بالعکس، زیرا مفاهیمی که انسان در ذهن محدود خود دارد بر اساس نظام تکوینی عالم امکان تعریف شده‌اند و تسرّی دادن آنها به علم الهی از حیطه دانش بشری خارج باشد.

وقتی می‌گوییم که انسان عالم است مراد ما آن است که انسان ذو علم است و اینکه انسان کاتب است یعنی قابلیّت کتابت دارد، بنابراین مصدر اشتقاق یعنی علم و کتابت را برای انسان ثابت کرده‌ایم، و نمی‌توان گفت که علم در عالم واسطه در عروض عنوان عالم بر ذات شخص عالم نیست و واسطه در ثبوت عنوان مشتق برای موضوع است، آن گونه که ملا صالح مازندرانی[۲] ادّعا کرده است، اما ثبوت علم و کاتبیت بر انسان پس از جعل در خارج تحقق می‌پذیرد، یعنی انسان قابلیّت اتصاف را به اراده خود ایجاد می‌کند و صفات مذکور به جعل جاعل در انسان تحقق می‌پذیرد و فرد متصف به عالمیّت و کاتبیّت می‌شود و خود علم و کاتبیّت به‌عنوان مصدر اشتقاق حقیقتی مستقل از موضوع ندارد و در قضیّه وجود نیز همین‌گونه است که

---

[۱] کلینی، *اصول کافی*، ج ۲، ص ۵۶۱.

[۲] ملا صالح مازندرانی، *ودایع الحکم*، ص ۹۳.

ماهیتی در خارج به جعل تحقق می‌پذیرد و موجودیت یا وجود از موضوع مجعول انتزاع می‌گردد.

سه پیش فرض برای اثبات اصالت وجود

برای اثبات اصالت وجود نیازمند سه مقدمه هستیم:

اول آنکه در خارج حقیقتی وجود دارد و گفتیم که انکار آن مستلزم انکار حقایق خارجی بر اساس مکتب سوفسطائیان است.

اگر واقعیّت خارجی را قبول نداشته باشیم در آن صورت جایی برای بحث از اصالت وجود یا ماهیّت باقی نمی ماند و همه تلاشهای دفکری انسان برای شناخت حقایق بی ثمر خواهد بود. فلاسفه رئالیست و ایدئالیست هر دو به واقعیّت شیء اعتقاد دارند با این فرق که رئالیست یا واقع گرا ادّعا می‌کند که علم می‌تواند جهان را همان گونه که واقعاً هست توصیف کند، اما ایدئالیست یا ایده گرا ادّعا می‌کند هر شناختی که از حس و تجربه حاصل شود جز توهّم هیچ نیست و حقیقت تنها در تصوّرات فاهمهٔ محض و عقل است، بنابراین تنها برخی از سوفسطائیان دوران باستان بودند که اعتقاد داشتند حقیقتی در خارج وجود ندارد و برخی دیگر می گفتند که حقیقتی وجود دارد، اما قابل شناخت نیست و برخی دیگر می گفتند که حقیقتی وجود دارد و برای عده ای قابل شناخت است، اما قابل انتقال به دیگران نیست. بنابراین این که در عالم واقع حقیقتی وجود دارد مورد اتفاق عموم فلاسفه بوده است و حتی منکران عالم واقع به حقیقتی به نام ذهن و وجود ذهنی به‌صورت ضمنی و یا به صراحت اعتقاد داشته اند، مگر آنکه از جهت مکابره بخواهند هم امور ذهنی و هم خارج از ذهن را منکر شوند. در مبحث اصالت وجود فرض بر این است که در عالم واقع حقیقتی وجود دارد و همه چیز وهم و پندار نیست.

دوم آنکه حقایق خارجی در تحلیل ذهنی به وجود به‌عنوان ما به الاشتراک همه وجودات و ماهیّت به‌عنوان وجه ما به الامتیاز حقایق تفکیک می‌شوند. هر شیء خارجی واقعیّتی واحد و امری بسیط است، ولی ذهن از آن دو امر مغایر به نام ماهیّت و وجود انتزاع می‌کند. منظور فلاسفه از امری بسیط این نیست که آن شیء دارای اجزا نیست، بلکه منظور یک واحد حقیقی است که می‌تواند در ذات خویش اجزایی نیز داشته باشد، به‌عنوان مثال زید مثلاً در خارج از ذهن ما یک حقیقت او موجود است و ما از زید دو تصوّر متغایر نداریم و او را یک شخص می‌دانیم، ولی در تحلیل ذهنی چیستی او یعنی زید بودن را از هستی او یعنی وجودش تفکیک می‌کنیم و این دو مفهوم در حقیقتی به نام زید با یکدیگر ادغام می‌گردند.

سوم آنکه جزء مشترک ما به الاشتراک یعنی وجود غیر از ما به الامتیاز یعنی ماهیّت در تحلیل ذهنی است که از آن به‌عنوان زیادت مفهوم وجود بر ماهیّت نام بردیم.

فرضهای چهارگانه در دو مفهوم وجود و ماهیّت

طرف‌داران اصالت وجود می‌گویند: وقتی دو مفهوم زید و هست را در ذهن تصوّر می‌کنیم از لحاظ مفهومی چهار احتمال برای آن دو مفهوم وجود دارد:

اول: اصالت وجود و ماهیّت

سید کمال حیدر[1]ی دو شکل برای اصالت وجود و ماهیّت قائل شده و هر یک را ردّ کرده است که به عقیده ما قابل تأمّل است به نحوی که خواهد آمد.

شکل اول آن است که وجود و ماهیّت به نحو عینیت و وحدت در واقع خارجی تحقّق داشته باشند، یعنی وجود و ماهیّت علی‌رغم تغایر مفهومی در خارج دارای یک

---

[1] سید کمال حیدری، *نظرية اصالة الوجود*، ص ۲۴۲-۲۴۳.

مصداق هستند، به‌عنوان‌مثال زید یک حقیقت واحدی است که وجود و ماهیّت در آن شخص واحد اتحاد مصداقی دارند.

سید کمال حیدری در رد این شکل اول گفته است که لازمه این شکل وحدت حیثیّت وجود و حیثیّت ماهیّت است، درحالی‌که حیثیّت ذاتی وجود ابا داشتن از عدم است، درحالی‌که حیثیّت ذاتی ماهیّت عدم ابا از وجود و عدم است، بنابراین وحدت عینی این دو حیثیّت به معنای عینیت دو حیثیّت ذاتی متغایر است و این محال است.

پاسخ ما به این استدلال سید کمال حیدری این است که عدم اقتضای وجود و عدم در ماهیّت من حیث هی هی است، درحالی‌که پس از جعل اقتضای وجود دارد و این اقتضا سبب انقلاب ذاتی ماهیّت نمی‌گردد، زیرا ماهیّت بما هی قبل از جعل است که نسبت به وجود و عدم لا اقتضا است، اما اگر جاعل به جعل بسیط آن را محقق سازد در آن صورت با وجود وحدت شخصی دارد، اگرچه از لحاظ تحلیل ذهنی دو حیثیّت متفاوت هستند.

همانگونه که خواهیم گفت منظور از اصالت وجود یا ماهیّت پس از جعل است و نه ماهیّت بما هی که در اعتباری و انتزاعی بودن آن تردیدی نیست.

شکل دوم آن است که وجود و ماهیّت هر دو اصیل باشند ولی نه نحو عینیت و وحدت، بلکه به انضمام و اختلاط با یکدیگر حقیقت مصداق خارجی را تشکیل دهند، به‌عنوان مثال زید دارای دو حقیقت وجود و ماهیّت در خارج است که در شخص واحدی مصداق دارند با این فرق نسبت به شکل اول که در این شکل رابطه بین این دو امر حقیقی انضمامی است، درحالی‌که در شکل اول وجود و ماهیّت دو حقیقتی نبودند که به یکدیگر منضم شده باشند و زید مثلاً مرکب از دو حقیقت وجود و ماهیّت بود.

در ردّ این شکل دوم نیز گفته‌اند که وجدان و عقل سلیم به یک حقیقت به نام زید مثلاً اذعان دارد و دوگانگی در یک حقیقت با بداهت عقلی سازگار نیست.

اصالت وجود در واجب و اصالت ماهیّت در ممکنات

دیدگاه محقق دوانی در اصالت وجود در واجب و اصالت ماهیّت در ممکنات مبتنی بر این بود که وجود حقیقی یک حقیقت عینی واحدی است که متعلق به واجب تعالی است و چون این حقیقت منشأ همه آثار هستی است، بنابراین اصیل است و مفهوم وجود بر واجب و ممکنات هر دو حمل می‌شود، اما با این فرق که در ذات باری‌تعالی عین ذات آن است و در ممکنات تنها نسبت بین آنها و واجب تعالی است، بدین معنی که در لغت مشتق را امری می‌دانند که مبدأ اشتقاق برای آن ثابت شده باشد، ولی این معنی در مورد حق‌تعالی صدق نمی کند و نمی‌توان ذات واجب را چیزی دانست که وجود زائد بر آن باشد و به همین علّت وجود واجب عین موجود است و نه ذاتی که وجود برای آن ثابت شده باشد و در ممکنات نیز اطلاق اسم مشتق به نام موجود بر آنها صحیح است، اما نه آنکه حقیقت وجود مبدأ اشتقاق در موجودات ممکن باشد، زیرا آن حقیقت واحد و عین حقیقت باری‌تعالی است، بلکه موجودات نوعی انتساب به واجب تعالی دارند و همین نسبت حمل مشتق را بر آنها ممکن می سازد، همچنانکه در حداد مبدأ اشتقاق یعنی حدید لحاظ نمی‌گردد، بلکه نوعی نسبت بین حداد و حدید یعنی حرفه و شغل وجود دارد که به شخصی حداد می‌گوییم.

بنابراین یک وجود حقیقی عینی که ذات باری‌تعالی است و مصادیق متکثر ماهیّات در اعیان داریم که بر هر دو مفهوم عام اعتباری موجود بر آنها صدق می‌کند.

این دیدگاه با وحدت تشکیکی اختلاف دارد، زیرا در وحدت تشکیکی حقیقت وجود در واجب تعالی و ممکنات یکی است، ولی بر اساس دیدگاه دوانی آن حقیقت تنها

متعلق به واجب تعالی است و ممکنات از آن بهره ای جز انتساب به آن حقیقت ندارند.

بر اساس دیدگاه دوانی ماهیّات دارای حقیقت عینی در اعیان هستند، اما اصالت آنها در اعیان از حیثیّت انتساب آنها به وجود حق‌تعالی است و حمل وجود بر ممکنات امری اعتباری انتزاعی است.

به نظر می‌رسد که دیدگاههای جلال الدین دوانی پس از وی در میان حکمای ایران شیوع داشته است و نظریّه وحدت وجود ملاصدرا و اصالت وجود نزد وی در قرنهای یازدهم و دوازدهم هنوز از شهرت کنونی برخوردار نبوده و نظریّات مخالف وی نیز بسیار بوده است و از جمله این حکما علی نقی بن احمد بهبهانی صاحب کتاب *عیار دانش* در الهیات و طبیعیات به زبان فارسی عصر صفوی است که از دیدگاه اصالت وجود در واجب‌الوجود و کثرت موجود دفاع کرده و به گونه‌ای از پیروان جلال الدین دوانی در این موضوع بشمار می‌آید.

بهبهانی[1] در همان اثر در تبیین نظریّه دوانی که احتمالاً منبع او کتاب *اثبات واجب‌الوجود* جدید از دوانی بوده است چنین می‌نویسد: «و فی الجملة جمیع براهین اثبات وحدت واجب‌الوجود موقوف است بر اتحاد وجود و حقیقت واجب‌الوجود و وحدت حقیقت وجود حقیقی که به اعتبار انتساب به او موجودات محققند در ظرف خارج، و او را تعبیر می‌کنند به وجوب وجود، و این وحدت بدیهی حدسی است و روشنتر از آفتاب است، بلکه نور سماوات و ارض است، پس وجود حقیقی که به اعتبار او موجودات در ظرف خارج محققند در غایت ظهور است و به اوست ظهور جمیع اشیاء همچنین که در آیه کریمه واقع شده که «اللّهُ نُورُ السّماواتِ

---

[1] بهبهانی، علی نقی بن احمد، عیار دانش (مشتمل بر الهیات و طبیعیات)، تصحیح سید علی موسوی بهبهانی، تهران، انتشارات بنیان، چاپ اول، ۱۳۷۷ش، ص ۲۷۲.

وَ الْأَرْضِ»[1] الی آخره، و به اوست ظهور جمیع اشیاء و همچنین وحدت او بحسب حقیقت، ظاهر است پیش هر که وجدان صحیحی داشته باشد». استناد بهبهانی به آیه ۳۵ سوره نور نشان می‌دهد که به عقیده پیروان دوانی نسبت بین موجودات و واجب‌الوجود از نوع اضافه اشراقیه است، همانگونه که ملاصدرا وجود ممکنات را عین فقر ذاتی و وجود تعلقی دانسته است و این تفسیر با ذوق متألهین بیشتر سازگاری دارد. سپس بهبهانی به همان عبارات دوانی در اثبات واجب‌الوجود اشاره می‌کند و در نهایت چنین می‌گوید:[2] «و این مذهب اهل تحقیق است و دلالت می‌کند بر این معنی بعضی از عبارات شیخ ابوعلی و فارابی، و مختار جمعی کثیر است از متأخرین مثل میر سید شریف و محقق دوانی و ملا شمس الدین محمد خفری و غیر ایشان و اسناد داده اند متأخرین به بسیاری از محققین قوم و اسناد داده فاضل دوانی به حکما و مشائین و در بعضی مصنفات خود تصریح به این مطلب کرده و چنین فرموده که چون این مطلب ادقّ مطالب الهیه است من آنچه باید گفت می گویم و اگرچه به یقین می دانم که عرضه ملام لئام خواهد شد، نهایت مرا پروایی نیست». بهبهانی به نقل از دوانی استدلال او مبنی بر اصالت وجود در واجب و تکثر موجودات را چنین تبیین کرده است: «و بعد از آنکه وجود را واحد بالذات دانسته دعوی بداهت نیز کرده و تنبیه بدین معنی فموده که صاحب بصائر ناقد در بادی النظر ادراک می‌کند اشتراک حقایق در امر واحد نسبی که عبارت از کون در اعیان باشد. پس بعد از تأمّل و فرو رفتن در فکر ظاهر می‌شود از برای او که امری دیگر هست که عبارت است از حقیقت وجود قائم به ذات مستغنی از مؤثر که به سبب انتساب به او این حقایق متصف به این معنی اضافی می‌شوند، بلکه او است که به

---

[1] سوره نور، آیه ۳۵.

[2] مصدر پیشین، ص ۲۷۵.

سبب اضافه به هر حقیقتی باعث بودن آن حقیقت می‌شود در طرف خارج، و آن در حدّ خود خالی است از جمیع نسب و اضافات، یعنی هیچ یک از موجودات را دخلی در حقیقت این نیست، همچنین که موجود از حرکت به معنی توسط، امری شخصی است که مستمر است از مبدأ مسافت تا منتهای مسافت. پس می‌گردد به سبب اضافه به هر حدی از حدود مسافت بودن حرکت موجود در این حد، پس اشتراک حقایق در این امر نسبی مستلزم اتحاد امری است که عبارت است از حقیقت وجود که ناشی می‌شود این نسبت از او، پس باید متفطن شد و حدس زد و این رأی مشائین است».

بهبهانی تفسیری را که از دوانی ارائه نمود به مشائین نیز نسبت داد و ضمن تبیین وحدت حقیقت وجودی و تکثر موجودات به اعتبار نسبت بین آنها و حقیقت وجود توضیحی درباره این نسبت ارائه نکرد که آن نسبت از نوع اتحادی است یا مقولی و یا اشراقی، اما همو در ادامه به اشراقی بودن نسبت بدین صورت با تمثیل به نور در حکمت اشراق می‌گوید: «اما بر ذوق اهل اشراق حقیقت نور امری است واحد که مطلقاً تعدد و تکثر در آن راه ندارد مگر به اعتبار شدت و ضعف و کمال و نقص و غایت کمالش مراتبه واجبه است و غایت نقصانش عرضی است مفتقر به غیر مثل انوار محسوسه».

اگر توجیه اشراقی بهبهانی را همان گونه که گفته است بپذیریم در آن صورت وی با تمثیل نور برای حقایق موجودات غیر از صرف نسبت، تحقّقی بالغیر قائل شده است، با این فرق که در واجب تعالی وجود بالذات است و در موجودات به حسب مراتب قرب و بعد از مبدأ نخستین دارای شدت و ضعفی است و این معنی زمانی به فهم ما توجیه می‌پذیرد که حقیقت وجودی اما از نوع بالغیر را برای موجودات ثابت

بدانیم، زیرا نسبت در ذات خود شدت و ضعف ندارد تا مصدر اختلاف مراتب موجودات گردد.

این شبهه که وجود در واجب حقیقت عینی است و در موجودات صرف نسبت است، بنابراین باید قائل به اشتراک لفظی بین وجود واجب و ممکن باشیم را چنین پاسخ می‌گوید: «و اصحاب این قول منکر اشتراک معنوی نیستند و منکر عروض هم نیستند، پس وجود بر این قول معنی واحدی است مشترک میان واجب و ممکن، نهایت آنکه عین است در واجب و منسوب الیه است در ممکنات، پس یک معنی است وجود از برای کل، و گاه باشد که انکار نکنند معنی اعتباری از وجود برای نظر به کل، یعنی هر چه منسوب به وجود باشد مطلقاً ـ خواه وجود در او عین باشد و خواه منسوب الیه باشد- به وجه خاصی که آن نسبت غیر معلوم باشد».

در اینجا بهبهانی به شبهه کیفیت اطلاق وجود مطلق که از معقولات ثانیه فلسفی و اعتباری است بر وجود واجب و ممکن را توضیح داده است، بدین معنی که وجود مشترک میان موجودات از نوع اشتراک عروضی نیست، بلکه اشتراک در نسبت است. منظور بهبهانی از عدم عروض وجود بر ممکنات این است که اگر وجود عارض بر ماهیّت باشد، در آن صورت حقیقتی به نام وجود بر ماهیّت عارض شده است، درحالی‌که بر مبنای مدوانی و پیروان او حقیقت وجود مختص ذات باری‌تعالی است و حقیقت موجودات به‌واسطه نسبت آنها با آن حقیقت است و نه اینکه حقیقتی به نام وجود بالغیر برای آنها تحقّق داشته باشد.

بهبهانی[1] در ادامه تبیین نظریّه دوانی به موضوع مبدأ اشتقاق موجود اشاره می‌کند و می‌گوید: «پس ظاهر می‌شود که وجودی که منسوب است به او جمیع مهیات

---

[1] مصدر پیشین، ص ۲۷۷.

ممکنات، امری است قائم به ذات خود و عارض نمی‌شود و واجب است لذاته، همچنین که نظر می‌کنیم ما به مفهوم حداد و مشمس و توهّم می‌کنیم در بادی النظر که حدید و شمس مشترکند میان افراد حدادین و مشمّسات بحسب عروض بنا بر عرف اهل لغت، و بعد از آن متفطن می شویم که حدید و شمس مشترک بحسب عروض نیست، بلکه اشتراک ایشان بحسب نسبت هر یک از این افراد است به ایشان، پس بعد از آن ظاهر می‌شود که توهّم عروض باطل است، و آنچه ما پنداشتیم که عارض است در واقع عارض نیست، بلکه امری است قائم به ذات خود و مر این افراد را نسبت حاصل است به سوی او و نیست در اینجا نه شمسان و نه حدیدان».

احتمالات سه گانه در نسبت میان ماهیّات و حقیقت وجود

سید کمال حیدری[1] سه احتمال را برای کیفیت انتساب ماهیّات به وجود عینی حقیقی داده است:

احتمال اول: منظور از نسبت یا انتساب مفاد هلیات بسیطه باشد، یعنی کان تامه، مانند اینکه می‌گوییم: انسان موجود است یا الانسان موجود یا کائن، در این مثال موجودیّت انسان به نحو کان تامه برای آن ثابت شده است و به این نسبت، نسبت اتحادی می‌گویند، زیرا دوگانگی و مغایرتی بین موضوع و محمول در حاق واقع نیست، اگرچه ذهن در تحلیل خود در آن قضیّه موضوع و محمول و نسبت بین آن دو را از یکدیگر منفکّ تصوّر می‌کند، اما در حقیقت تنها یک حقیقت به نام انسان وجود دارد و ما در تحلیل ذهنی سه مفهوم «انسان»، «موجود» و «است» را تصوّر می‌کنیم تا موجود بودن را به انسان منتسب نماییم.

---

[1] سید کمال حیدری، *نظریة اصالة الوجود*، ص ۱۵۸.

احتمال دوم این است که مراد از نسبت در هلیات مرکبه باشد، که ثبوت چیزی را برای چیز دیگر ثابت می‌کنیم که مفاد کان ناقصه است و به آن نسبت نسبت مقولیه می‌گویند، یعنی نسبت در حمل شایع، بنابراین در هلیات مرکبه دو تصوّر متغایر از موضوع و محمول و دو حقیقت مستقل از یکدیگر در خارج داریم که در یک جهت با یکدیگر اتحاد پیدا کرده‌اند و فرق این نسبت با نسبت در هلیات بسیطه آن است که در نوع هلیات مرکبه تغایر بین موضوع و محمول هم در ذهن است و هم در خارج، به خلاف هلیات بسیطه که تغایری بین موضوع و محمول در خارج نیست.

احتمال سوم آن است که نسبت بین موضوع و محمول اضافه اشراقی باشد، به این معنی که فعلی متعلق به فاعلش باشد یا تعلق ذات مضاف به مضاف الیه باشد و در اضافه اشراقیه تنها مضاف و مضاف الیه هستند که مضاف عین اضافه و تعلق و ربط به مضاف الیه است، نه اینکه مضاف حقیقتی مستقل از اضافه باشد، بنابراین در اضافه اشراقیه حقیقت مضاف عین اضافه و تعلق به مضاف الیه است.

فرق بین اضافه مقولیه و اضافه اشراقیه در این است که در قسم اول محمول و موضوع دارای حقیقتی مستقل هستند، مانند زید کاتب است که کتابت و زید دو حقیقت مستقلی هستند که نسبتی بین آن دو برقرار شده است، ولی در نوع دوم یک طرف وجود مستقل یا وجود فی نفسه دارد و طرف دیگر عین تعلق و ربط است و دیدگاه فلاسفه ای که موجودات ممکن را عین ربط و تعلق به حقیقت وجود می‌دانند طبیعتاً باید به اضافه اشراقیه در نسبت بین موجودات و حقیقت وجود اعتقاد داشته باشند.

بنابراین نسبت اتحادیه در هلیات بسیطه و مفاد کات تامه و نسبت مقولیه در هلیات مرکبه و مفاد کان ناقصه و نسبت اشراقیه در تعلق و ربط موضوع به حقیقت وجود به شکل اشراق تعریف می‌گردد.

ایراد ملاصدرا به نظریّه دوانی در اصالت وجود در واجب و اصالت ماهیّت

ملاصدرا[1] سه جواب به نظریّه دوانی داده شده است که تقریر جواب اول چنین است:

جواب اول ملاصدرا به دوانی

«الأول أن كون ذات الواجب بذاته وجودا لجميع الماهيّات من الجواهر و الأعراض غير صحيح كما لا يخفى عند التأمّل فإن بعض أفراد الموجودات مما لا تفاوت فيها بحسب الماهية مع أن بعضها متقدّم على بعض بالوجود و لا يعقل تقدم بعضها على بعض مع كون الوجود فى الجميع واحدا وحدة حقيقية منسوبة إلى الكل فإن اعتذر بأن التفاوت بحسب التقدم و التأخر ليس فى الوجود الحقيقى بل فى نسبتها و ارتباطها إليه بأن يكون نسبة بعضها إلى الوجود الحقيقى أقدم من بعض آخر- نقول النسبة من حيث إنها نسبة أمر عقلى لا تحصّل و لا تفاوت لها فى نفسها بل باعتبار شىء من المنتسبين فإذا كان المنسوب إليه ذاتا أحدية و المنسوب ماهية و الماهية بحسب ذاتها لا تقتضى شيئا من التقدم و التأخر و العلية و المعلولية و لا أولوية أيضا لبعض أفرادها بالقياس إلى بعض لعدم حصولها و فعليّتها فى أنفسها و بحسب ماهيّتها فمن أين يحصل امتياز بعض أفراد ماهية واحدة بالتقدم فى النسبة إلى الواجب و التأخر فيه».

یعنی: «اول آنکه ذات واجب بذاته نمی‌تواند وجودی برای همه ماهیّات از جواهر و اعراض باشد و با اندک تأمّلی این موضوع تصدیق می‌شود، زیرا برخی از افراد موجودات که تحت یک ماهیّت نوعیه قرار می‌گیرند برخی از آنها بر برخی دیگر متقدّم هستند، درحالی‌که تفاوتی بین آنها در ماهیّت نوعیه نیست و درحالی‌که وجود در همه آن افراد یک حقیقت واحده است چنین تقدم و تأخری امکان پذیر

---

[1] ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۱، ص ۷۳.

نیست، اگر اعتذار آورد که تقدم و تأخر بر حسب وجود حقیقی نیست، بلکه در نسبت آنها و ارتباط آنها با وجود حقیقی است بدین معنی که برخی از وجودات در نسبت به وجود حقیقی اقدم از دیگری است، در پاسخ می‌گوییم: نسبت در ذات خود امری عقلی است که تحصّل بالذات ندارد و تفاوتی میان نسبت فی حد نفسه نیست، بلکه نسبت به اعتبار یکی از دو طرف نسبت متفاوت می‌گردد، بنابراین اگر منسوب الیه یک حقیقت واحده شخصی به نام واجب تعالی است و ماهیّت نیز بما هی در حد ذاتش نسبت به تقدم و تأخر و علیت و معلولیت و غیره لا اقتضا است و اولویتی بین افراد ماهیّت نیست به اعتبار اینکه ذات ماهیّت بما هی هی نسبت به حصول و عدم حصول لااقتضا است، پس این تقدم و تأخر در وجودات ممکن در نسبت به حقیقت واحده وجود چگونه حاصل می‌گردد؟».

جواب اول ملاصدرا بنا بر تقریر سید کمال حیدری[1] مبتنی بر پنج مقدمه است:

مقدمه اول: فرض کنیم که نسبت بین حقیقت وجود شخصی و ماهیّات نسبت اتحادیه باشد، یعنی نسبتی که در هلیات بسیطه وجود دارد.

مقدمه دوم: در افراد ماهیّات نوعیه چون انسان تفاوتی بین آنها در ماهیّت انسانیت نیست، و این فرض بر مبنای عدم قبول تشکیک در ماهیّات است و صدق ماهیّت بر افرادش قابل تشکیک نیست، یعنی انسانیت به یک درجه و مرتبه بر افراد مختلف انسان صدق می‌کند، یعنی به حمل تواطیء بر مصادیق صدق می‌کند.

مقدمه سوم: برخی از افراد ماهیّت در ثبوت و تحقّق در خارج بر فرد دیگر تقدم یا تأخر دارند، مانند تقدم پدر زید بر زید مثلاً.

---

[1] سید کمال حیدری، *نظریة اصالة الوجود*، ص ۲۵۸- ۲٦٦.

مقدمه چهارم: حکم اتحاد بین موضوع و محمول به دو طرف حکم سرایت می‌کند، یعنی اگر اتحاد حقیقی عینی بین دو طرف باشد این نسبت بین موضوع و محمول رابطه‌ای حقیقی و عینی است و اگر اتحاد اعتباری باشد نسبت بین آن دو اعتباری مجازی است و این قاعده امری ضروری بدیهی است، زیرا اگر حکم به یک طرف به‌طرف دیگر سرایت نکند اتحادی شکل نمی‌گیرد.

مقدمه پنجم: اشیاء یا ماهیّت هستند یا وجود، و غیر آن دو عدم محض است و شیئیّتی ندارد.

فرض دوانی بر این بود که بین حقیقت وجود واحد شخصی عینی و بین وجود مطلقی که افراد ماهیّات ممکنه مصادیق آن هستند مغایرت وجود دارد و این ماهیّات ممکنه اصالت و تحقّق و ثبوت خود را به‌واسطه انتسابشان به آن حقیقت واحد عینی کسب می‌کنند.

حال اگر فرض کنیم که نسبت بین ماهیّات موجود و حقیقت وجود واحد عینی نسبت اتحادیه باشد در آن صورت مشاهده می‌کنیم که علی رغم اشتراک افراد انسان چون زید و عمرو در ماهیّت انسانیت بین آن افراد چون پدر و پسر تقدم و تأخر وجود دارد و و از طرفی تقدم و تأخر یا ماهیّت است یا وجود، بنابراین چون بنابر مقدمه دوم ماهیّت پدر و پسر به تساوی بر زید و پدرش صدق می‌کند، باید قبول کنیم که تقدم پدر بر پسر باید به وجود باشد، زیرا در مقدمه پنجم گفتیم که غیر از ماهیّت و وجود عدم محض است و وقتی تقدم و تأخر به ماهیّت نیست باید به وجود باشد، و وجود را نیز همان واحد حقیقی شخصی دانستیم.

و از آنجایی که حکم یکی از موضوع و محمولی که دارای نسبت اتحادیه دارند به دیگری منتقل می‌شود و نسبت بین ماهیّات و بین وجود واحد شخصی نسبت اتحادیه است و این ماهیّات برخی جوهر و برخی عرض هستند و برخی از افراد

ماهیّت بر برخی دیگر - نه به ماهیّت بلکه به وجود واحد شخصی - متقدّم یا متأخر هستند و این افراد تحت ماهیّت نوعیه قرار می‌گیرند در آن صورت امر یکی از فرضهای آینده مطرح خواهد شد:

۱- اینکه حکم کنیم که وحدت شخصی و احکامش که مختص ذات باری‌تعالی است به سایر ممکنات منتسب به آن سرایت کند و این نسبت به سایر افراد تحت ماهیّت مذکور نیز سرایت نماید و در آن صورت مجالی برای تقسیم ماهیّات عموماً به جوهر و عرضی باقی نمی ماند، همچنان که مجالی برای تقسیم ماهیّات به مقولات نه گانه عرضی نیز نخواهد ماند، و سایر تقسیمات نیز امکان پذیر نخواهد بود، بلکه مجالی برای تقسیم به واجب و ممکن و غنی و فقیر و علّت و معلول و مانند آنها باقی نمی ماند، همچنان که تقدم و تأخر بین افراد ماهیّت نوعیه در ذیل یک ماهیّت نیز بی معنی خواهد بود.

علاوه بر آن اگر وجود منتسب به ماهیّات همان وجود واحد شخصی باشد و نسبت نیز اتحادی بوده باشد در آن صورت حکم وحدت آن حقیقت عینی شخصی به ماهیّات نیز تسری پیدا می‌کند، بنابراین به علّت وحدت عینی شخصی نباید تکثری و یا تقدم تأخری و دیگر تقسیمات در ماهیّات متصوّر باشیم و این توالی فاسد که به ضرورت وجدان و بداهت عقلی باطل هستند و می‌دانیم که ماهیّات دارای تقدم و تأخر و دیگر تقسیمات را دارند حکم می‌کند که نسبت اتحادیه قابل قبول نباشد.

۲- پیش از این گفتیم که در نسبت اتحادیه حکم یکی از دو متحد به دیگری سرایت می‌کند، بنابراین اگر وجود شخصی واحد با ماهیّات منتسبه به آن متحد باشد در آن صورت حکم کثرت ماهیّات نیز به واحد عینی شخصی سرایت می‌کند و این خلاف فرض وحدت حقه شخصیه است، بنابراین تالی فاسد این قول چنین می‌شود که تمامی تقسیمات ماهیّات به متقدّم و متکثر و جوهر و عرض و مانند آنها به ذات

باری‌تعالی سرایت کند و این قول مستلزم اجتماع ضدین یا اجتماع نقیضین است، زیرا واجب تعالی در عین وحدت حقه شخصیه باید متکثر بالذات باشد و این محال است که واحد شخصی، واحد شخصی نباشد، یعنی متکثر باشد.

۳- نسبت اتحادیه بین ماهیّات و وجود را قبول می‌کنیم، اما این نسبت بین وجود امکانی و ماهیّات است و نه بین آنها و وجود عینی واحد و این قول مختار است.

بر اساس دیدگاه فلاسفه مشاء بین وجودات ماهیّات تباین و تغایر تام وجود دارد و بر اساس مکتب حکمت متعالیه وجودات ماهیّات دارای مراتب متفاوتی از یک حقیقت واحده هستند که همان نظریّه تشکیک در حقیقت وجود است و بر اساس مکتب عرفا و اهل اشراق نیز وجودات ماهیّات ظهورات و شؤونات وجود حق‌تعالی هستند.

ایراد شبهه پیروان دوانی بر پاسخ ملاصدرا

شبهه دیگری از طرف پیروان دوانی در پاسخ به جواب اول مطرح شده و آن این است: ما ادّعا نمی کنیم که تفاوت در تقدم و تأخر بین افراد ماهیّت نوعیه به نفس وجود حقیقی واحد شخصی باشد که ماهیّت به آن منسوب است تا اشکالات فوق مطرح شود و از طرف دیگر تفاوت بین افراد یک ماهیّت نوعی به ذات ماهیّت که بما هی هی است سرایت نمی کند، زیرا ماهیّت نوعیه نسبت به افرادش حتی پدر و پسر به یک نسبت صادق است و آن انسانیت است که بر هر دو صدق می‌کند.

بنابراین به نظر «پیروان اصالت وجود در واجب و کثرت موجود» تفاوت در افراد ماهیّت نوعیه واحد از جهت تقدم و تأخر به طبیعت نسبت و انتساب برمی‌گردد، بدین معنی که نسبت برخی از افراد ماهیّت مانند پدر در مقایسه با پسر به وجود حقیقی قدیمی تر است، بنابراین اشکالات وارده نیز دفع می‌گردد. علّت مطرح شده این شبهه جمله نخستین ملاصدرا به نظریّه دوانی بود که «ذات واجب بذاته نمی‌تواند وجودی برای همه ماهیّات از جواهر و اعراض باشد و با اندک تأمّلی این موضوع

تصدیق می‌شود»، زیرا ملاصدرا ذات واجب تعالی از وجود ممکنات نفی کرده بود، بدین معنی که حقیقت عینی وجود در اعیان همان وجود موجوات متکثر باشد، درحالی‌که دوانی چنین ادّعایی نکرده بود و تنها از نسبت بین حقیقت وجود و موجودات ممکن سخن گفته بود، بنابراین اشکال پیروان دوانی بر جواب نخست ملاصدرا وارد است. البته ملاصدرا در ادامه جواب اول به‌عنوان «اعتذار» ادّعای دوانی را تصحیح کرده و اختلاف میان وجودات را به نسبت بین آنها و حقیقت وجودی دانسته و سپس آن را ردّ کرده است.

پاسخ ملاصدرا به شبهه پیروان دوانی

پاسخ ملاصدرا به این شبهه چنین است که نسبت در ذات خود امری حقیقی نیست، بلکه امری اعتباری است و به همین علّت نسبت با قطع نظر از دو طرف حقیقتی بالذات ندارد و نسبت تابع طرف منتسب و منسوب الیه می‌باشد، و اگر در دو طرف نسبت تفاوتی به لحاظ نسبت نباشد تفاوتی نیز نباید بین نسبت منسوب الیه به وجود حقیقی واحد باشد، زیرا ماهیّت نوعیه قبل از حصول نسبت به تقدم و تأخر و علیت و معلولیت و دیگر موارد بلا اقتضا است و نسبت بین او و وجود حقیقی واحد نیز واحد است، بنابراین قول به اختلاف افراد ماهیّات به تفاوت نسبت نیز دفع می‌گردد.

تأمّلی در پاسخ ملاصدرا به نظریّه دوانی

تأمّلی درباره این استدلال فوق بدین شرح مطرح می‌گردد که چرا در مقام پاسخ به شبهه مذکور به ماهیّت بما هی متوسل شدید، درحالی‌که شبهه درباره تقدم و تأخر موجود متشخص زید و پدر زید مثلاً در خارج بود و نه ماهیّت کلی؟ زیرا ادّعای دوانی این بود که نسبت پدر زید به وجود حقیقی شخصی اقدم از نسبت وجود زید به آن حقیقت است و شما در پاسخ به ماهیّت کلی نوعی متوسل شدید که صدق آن بر افراد یکسان است و همان گونه که روشن است تقدم و تأخر و سایر موارد به ذات

ماهیّت بما هی تعلق نمی گیرد، بلکه به فرد متشخص ماهیّت برمی‌گردد، بنابراین مدعا این است که نسبت در دو قضیّه زید موجود است و پدر زید موجود است دارای دو طرف در هر قضیّه است، یک طرف زید و وجود شخصی عینی واحد و دیگری پدر زید و وجود شخصی عینی واحد، و به عقیده ما یک طرف از هر دو قضیّه یعنی زید و پدرش با یکدیگر اختلاف زمانی یعنی تقدم و تأخر دارند، بنابراین نسبت بین آن دو با وجود عینی شخصی واحد نیز باید مختلف باشد و اینکه شما ادّعا کردید که ماهیّت بما هی بر زید و پدرش بدون تفاوت صادق است مورد اتفاق ما نیز می‌باشد، اما تمام سخن بر این است که موضوع دو قضیّه افراد یک ماهیّت نوعیه است و نه ذات ماهیّت نوعیه، یعنی دوانی ادّعا نکرده است که در قضیّه انسان موجود است نسبت متفاوت بین زید و پدرش است، بلکه گفته است که در قضیّه زید موجود است و پدر زید موجود است دو نوع نسبت برقرار شده است.

و اگر گفته می‌شود: انسان موجود است، همه ما می‌دانیم که ماهیّت بما هی نه اقتضای وجود دارد و نه عدم، و این موجودیّت ماهیّت به اعتبار افرادش در خارج است.

تأمّل دیگر ما به پاسخ ملاصدرا این است که اگر طرفین قضیّه در کان تامه حقیقی باشند نسبت بین آنها نیز حقیقی است و نه عقلی محض، چگونه است که ملاصدرا در وجود رابطی به حقیقی بودن آن وجود اذعان دارد و حداقل آن را به‌عنوان ظلّ یا فقر وجودی به رسمیت می شناسد، اما نسبت بین ماهیّات ممکنه و وجود حقیقی را یک امر عقلی محض می‌داند؟ اگر گفته شود که نسبت حقیقتی جز طرفین موضوع و محمول ندارد، می‌گوییم که حقیقت بالذات ندارد، اما حقیقتی وابسته به طرفین دارد که این اتحاد واقعی بین موضوع و محمول به همین نسبت واقعی و نه عقلی محض است.

تأمّلی در استدلال ملاصدرا در قول به نسبت اتحادی

ملاصدرا در جواب دوم به دوانی با استناد به نسبت اتحادیه قول دوانی را ردّ کرده است، اما در جواب اول او سخنی از این نسبت به میان نیاورده است، اما از آنجایی که سید کمال حیدری به این نسبت در جواب اول استناد کرده است تأمّل خود را نسبت به ملاصدرا در جواب دوم و حیدری در جواب اول به شرح ذیل می آوریم:

در قضیّه حملیّه موجبه چهار جزء برای آن قابل تصوّر است: موضوع، محمول، نسبت حکمیه که نسبت محمول به موضوع است و حکم به اتحاد موضوع با محمول. در هلیات مرکبه محمول چیزی جز وجود موضوع است، مانند زید نویسنده است، که یک جزء آن زید و جزء دوم نویسنده و جزء سوم نویسنده بودن زید و جزء چهارم حکم به نویسنده بودن زید می‌باشد. در هلیات بسیطه که محل نزاع جلال الدین دوانی در قضیّه انسان موجود است سه جزء قابل تصوّر است، موضوع، محمول و حکم، زیرا نسبتی به نام رابطه بین موضوع و محمول وجود ندارد، زیرا نسبت یک وجود رابط است و میان یک شیء مانند زید و وجود آن که خود زید است نسبتی دیگر وجود ندارد. از آنجایی که بین زید و وجودش وحدت برقرار است و نمی‌توان نسبت حکمیه بین آنها تصوّر نمود، اما حکم به اتحاد بین موضوع و محمول از اجزای قضیّه هلیه بسیطه است. بنابر اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیّت، وجودْ متن و اصلِ تحقّق موجودات را تشکیل می‌دهد و ماهیّت که از خود تحقّقی ندارد، همراه با وجود و در اتحاد با آن محقق می‌شود. به این نوع از اتحاد، اتحاد متحصّل و لامتحصّل گفته می‌شود که در آن، طرفینِ اتحاد، متنِ وجودی جداگانه‌ای از یکدیگر ندارند و در واقعْ لامتحصّل (ماهیّت) در متنِ متحصّل (وجود) و در ضمنِ آن محقق می‌شود که با این فرض، ماهیّت حیثیّتی از حیثیاتِ متنِ وجود و نحوه و چگونگیِ آن محسوب می‌شود که محدودیت و تعیّنِ خاصی را در متنِ وجود نشان می‌دهد. نسبت اتحادیه بر اساس

مکتب ملاصدرا تحقّق ماهیّات غیر متحصّل با امر متحصّلی چون وجود است، اما بر اساس اصالت ماهیّت اتحاد ماهیّت به‌واسطه نسبت با وجود حقیقی است، بنابراین نسبت اتحادیه بر اساس قول دوانی مردود است و مفروض دانستن این نسبت برای ردّ آن توسط ملاصدرا در جواب دوم که خواهد آمد زمانی صحیح می بود که دوانی اعتقادی به متحصّل و لا متحصّل در دو طرف قضیّه می داشت.

جواب دوم ملاصدرا به دوانی

ملاصدرا[1] جواب دوم به دوانی را چنین تقریر کرده است:

«و الثانی أن نسبتها إلی الباری إن کانت اتحادیة یلزم کون الواجب تعالی ذا ماهیّات غیر الوجود بل ذا ماهیّات متعدّدة متخالفة و سیجیء أن لا ماهیة له تعالی سوی الإنیة و إن کانت النسبة بینها و بین الواجب تعالی تعلقیة و تعلق الشیء بالشیء فرع وجودهما و تحقّقهما فیلزم أن یکون لکل ماهیة من الماهیّات وجود خاص متقدّم علی انتسابها و تعلقها إذ لا شبهة فی أن حقائقها لیست عبارة عن التعلق بغیرها فإنا کثیرا ما نتصوّر الماهیّات و نشک فی ارتباطها إلی الحق الأول و تعلقها به تعالی بخلاف الوجودات، إذ یمکن أن یقال: إن هویاتها لا یغایر تعلقها و ارتباطها، إذ لا یمکن الاکتناه بنحو من أنحاء الوجود إلا من جهة العلم بحقیقة سببه و جاعله کما بین فی علم البرهان و سنبین فی هذا الکتاب إن شاء الله تعالی».

ترجمه جواب دوم ملاصدرا به دوانی چنین است: «و دوم آنکه اگر نسبت ماهیّات به باری‌تعالی نسبت اتحادیه باشد لازم می‌آید که واجب تعالی ماهیّاتی غیر از وجود داشته باشد، بلکه ماهیّاتی متعدّد و متخالف با یکدیگر داشته باشد، و خواهد آمد که ماهیّتی به جز وجودش برای باری‌تعالی نیست و اگر نسبت بین ماهیّت و واجب

---

[1] ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۱، ص ٧٤.

تعالی تعلقیه باشد تعلق چیزی به چیزی فرع وجود و تحقّق آن دو است، بنابراین لازم می‌آید که هر ماهیّتی از ماهیّات وجود خاص متقدّم بر انتساب و تعلق آن ماهیّت داشته باشد، زیرا شکی نیست که حقایق آنها تعلق به غیر آنها نیست، زیرا در بسیاری از موارد ما ماهیّات را تصوّر می‌کنیم و در ارتباط آنها با حق اول و تعلق آنها به آن حقیقت تردید می‌کنیم به خلاف وجودات، زیرا ممکن است گفته شود: هویات آنها با تعلق و ارتباط آنها مغایرت ندارد، زیرا نمی‌توان به حقیقت نحوی از انحاء وجود علم پیدا کرد مگر از جهت علم به حقیقت سبب و جاعل آن، همچنان که در علم برهان بیان شده و در این کتاب ان شاء الله توضیح خواهیم داد».

تقریر سید کمال حیدری از بخش اول از جواب دوم ملاصدرا

تقریر سید کمال حیدری[1] از بخش اول استدلال ملاصدرا چنین است: «اگر نسبت بین ماهیّت و وجود حقیقی واحد شخصی نسبت اتحادیه باشد در آن صورت باید برای واجب‌الوجود ماهیّتی مغایر با وجودش باشد، زیرا نسبت اتحادیه سبب سرایت حکم کثرت ماهیّت به وجود می‌نماید، زیرا مدعا این بود که ماهیّت با وجود حقیقی واحد اتحاد دارد و چون ماهیّت در عالم اعیان متکثر است لازمه آن تکثر در حقیقت واحده شخصی وجود است و هر شیء متکثری باید ماهیّتی و ذاتیّاتی داشته باشد که به آنها قوام یابد، بنابراین برای باری‌تعالی غیر از وجود ماهیّتی خواهد بود و این باطل است، زیرا در جای خود ثابت کرده‌ایم که ماهیّت باری‌تعالی عین وجودش است، یعنی «ماهیّته انیته».

---

[1] سید کمال حیدری، *نظریة اصالة الوجود*، ص ٢٦٧.

اشکال بر تقریر سید کمال حیدری در بخش اول

بخش اول دلیل ملاصدرا چنین بود: «اگر نسبت ماهیّات به باری‌تعالی نسبت اتحادیه باشد لازم می‌آید که واجب تعالی ماهیّاتی غیر از وجود داشته باشد، بلکه ماهیّاتی متعدّد و متخالف با یکدیگر داشته باشد، و خواهد آمد که ماهیّتی به جز وجودش برای باری‌تعالی نیست»، در این استدلال ملاصدرا بحثی درباره سرایت حکم کثرت به وجود واحد شخصی نشده است تا کثرت را به ماهیّات نسبت دهد و سپس استدلال کند که در اثر سرایت حکم کثرت به واحد حقیقی لازم می‌آید که ماهیّت داشته باشد، زیرا ماهیّات در اعیان متکثر هستند و در نهایت چنین نتیجه بگیرد که چون ماهیّت باری‌تعالی عین وجودش است، و در جای خود آن را اثبات کرده است، بنابراین نظریّه دوانی باطل است، چنین تقریری از استدلال ملاصدرا درست نیست، زیرا سرایت کثرت به ذات واحد باری‌تعالی با وحدت ذات او در تناقض بود و ادامه استدلال بی فایده می بود.

بنا بر نقدی که بر تقریر سید کمال حیدری نمودیم تقریر استدلال ملاصدرا چنین می‌شود: اگر نسبت ماهیّت به باری‌تعالی اتحادیه باشد چون اتحاد بین موضوع و محمول واقع شده باشد، بنابراین محمول نیز باید ماهیّتی داشته باشد که این اتحاد تحقّق پذیرد، زیرا اتحاد میان موضوع و محمول مستلزم نوعی تغایر اعتباری و تحلیلی است و اتحاد ماهیّت با وجود حقیقی بدین معنی است که وجود حقیقی هم دارای ماهیّت باشد و چون ماهیّات متکثر هستند لازمه اش اتحاد ماهیّات متکثر با ذات باری‌تعالی باشد و این اتحاد سبب می‌گردد که وجود واجب دارای ماهیّات متکثر باشد که این اتحاد را سبب گردد.

بخش دوم از جواب دوم ملاصدرا به دوانی

بخش دوم از جواب دوم ملاصدرا چنین بود: «اگر نسبت بین ماهیّت و واجب تعالی تعلقیه باشد تعلق چیزی به چیزی فرع وجود و تحقّق آن دو است، بنابراین لازم می‌آید که هر ماهیّتی از ماهیّات وجود خاص متقدّم بر انتساب و تعلق آن ماهیّت داشته باشد، زیرا شکی نیست که حقایق آنها چیزی جز تعلق به غیر آنها نیست، پس در بسیاری از موارد ما ماهیّات را تصوّر می‌کنیم و در ارتباط آنها با حق اول و تعلق آنها به آن حقیقت تردید می‌کنیم به خلاف وجودات، زیرا ممکن است گفته شود: هویات آنها با تعلق و ارتباط آنها مغایرت ندارد، زیرا نمی‌توان به حقیقت نحوی از انحاء وجود دست یافت مگر از جهت علم به حقیقت سبب و جاعل آن، همچنان که در علم برهان بیان شده و در این کتاب ان شاء الله توضیح خواهیم داد».

تقریر بخش دوم از جواب دوم ملاصدرا

تقریر سید کمال حیدری از بخش دوم از جواب ملاصدرا چنین است: اگر نسبت اتحادیه بین موضوع و محمول نباشد و نسبت مقولیه تعلقیه باشد در آن صورت این نسبت در هلیات مرکبه و مفاد کان ناقصه خواهد بود و در هلیات مرکبه چیزی برای چیزی دیگر ثابت می‌شود و بر اساس قاعده فرعیّت ثبوت چیزی و تعلق چیزی به چیز دیگر فرع ثبوت هر دو در مرتبه سابق بر آن نسبت تعلقی است، بنابراین نسبت ماهیّات امکانی به وجود حقیقی به شکل هلیه مرکبه و مفاد کان ناقصه مستلزم فرض وجود و ثبوت مثبت له و تحقّق آن در رتبه سابق است، یعنی ماهیّات امکانی قبل از تحقّق نسبت تعلقی تحقّق داشته باشند و این خلف است، زیرا فرض بر این بود که ماهیّات قبل از تعلق به حقیقت وجود تحقّقی ندارند، ولی بر اساس قاعده فرعیّت باید ماهیّات قبل از انتساب به حقیقت وجود تحقّق داشته باشند و تحصیل حاصل محال است.

اگر گفته شود که اشکالات مذکور در نسبت اتحادیه و تعلقیه بود، حال اگر نسبت اشراقیه باشد در آن صورت نسبت ماهیّات به وجود واجب صحیح است، معنی اضافه اشراقیه آن بود که مضاف عین اضافه و تعلق به مضاف الیه است، بنابراین حقیقتی مستقل به نام تعلق و اضافه غیر از مضاف وجود ندارد.

حال اگر فرض می‌کنیم که نسبت ماهیّات به وجود واجبی از نوع اضافه و نسبت اشراقی باشد، در آن صورت موجودات ممکن عین اضافه اشراقیه به حقیقت وجود می‌باشند، و در این فرض لازم نمی‌آید که ماهیّات قبل از تعلق به حقیقت وجودی ثبوتی داشته باشند، بلکه ثبوت و تحقّق آنها عین اضافه اشراقیه است. این تقریر شبیه دیدگاه ملاصدرا در این است که او وجودات امکانی را عین فقر و ربط و تعلق به واجب تعالی دانسته است و همچنانکه در وجود امکانی و ربط و تعلق حکم به تغایر آن دو در ذهن می‌دهیم و می‌گوییم که امر معلوم غیر از مشکوک فیه است، یعنی به علم شهودی وجود ممکن را در ذهن ادراک می‌کنیم، اما نمی دانیم که آیا آن مفهوم عین ربط و تعلق است یا خیر، بنابراین حکم به تغایر آن دو می‌دهیم، و در حمل شایع به عینیت تعلق و ربط و وجود در خارج حکم می‌کنیم، همچنین است در مورد ماهیّات امکانی، بدین تفسیر که ماهیّات و ربط و تعلق از نظر مفهومی با یکدیگر متغایر هستند، زیرا به مفهومی چون ماهیّت علم پیدا می‌کنیم، اما در این که آن ماهیّت عین ربط و تعلق به واجب تعالی است تردید می‌کنیم، و به قول ملاهادی سبزواری در تعلیقات بر اسفار «مشکوک فیه غیر ما هو غیر مشکوک فیه» است،[1] و در عین حال به حمل شایع حکم می‌کنیم که موجود امکانی عین ربط و تعلق به واجب تعالی در متن اعیان است.

---

[1] ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ١، ص ٧٣، تعلیقات حاجی سبزواری.

پاسخ ملاصدرا به این شبهه چنین می‌باشد: «بخلاف الوجودات، إذ یمکن أن یقال إن هویاتها لا یغایر تعلقها و ارتباطها إذ لا یمکن الاکتناه بنحو من أنحاء الوجود إلا من جهة العلم بحقیقة سببه و جاعله»، که در متن اسفار و شروح آن کلمه «الاکتناه» به «الاکتفاء» تصحیف شده است و خواننده و شارح را با دشواری در فهم عبارات ملاصدرا روبرو می‌کند. ملاصدرا می‌گوید که نسبت ماهیّات به حقیقت وجود نمی‌تواند نسبت اشراقی باشد، یعنی اینکه نمی‌تواند ماهیّات عین تعلق و ارتباط به حق‌تعالی باشند، زیرا ما در بسیاری از موارد ماهیّات را تصوّر می‌کنیم، اما در نسبت آنها با حقیقت وجود تردید می نماییم، و این بدین معنی است که ماهیّات عین تعلق و ربط نیستند، چون اگر عین ربط و تعلق به حقیقت وجود بودند باید با تصوّر ماهیّت تصوّر ربط و تعلق نیز به دنبال می آمد و حال آنکه چنین نیست. در وجود برخلاف ماهیّات می‌توان اضافه اشراقیه را تصوّر کرد، زیرا هویّت وجودات با تعلق و ارتباط آنها با حقیقت وجود متغایر نیست، زیرا علم ما به وجودات امکانی از طربق علم شهودی به حقیقت سبب و جاعل آنها تحقّق می‌پذیرد، زیرا حقیقت وجودی قابل ادراک از طریق علم حصولی نیست و علم شهودی به آن وجودات چیزی جز علم به ارتباط و تعلقی است که عین ذات آنها است که از آن به اتحاد علم و معلوم و عالم تعبیر می‌کنند و چون علم به تعلق و ارتباط آنها با جاعل عین حقیقت آنها است، بنابراین قاعده «المشکوک فیه غیر ما هو غیر مشکوک فیه» در آن جاری نمی‌گردد، زیرا در علم شهودی به وجودات امکانی امر مشکوک و مرددی وجود ندارد که بگوییم: بین وجودات امکانی و تعلق تغایر مفهومی با حمل اولی و اتحاد در مصداق خارجی است.

ایراد به بخش دوم از جواب دوم ملاصدرا

ملاصدرا می‌گوید که وقتی ماهیّات را در نظر می آوریم مفهوم تعلق و ربط را از آنها استنباط نمی کنیم، بنابراین بین مفهوم ماهیّت و تعلق و ربط تغایر وجود دارد و این بر خلاف وجودات است که عین تعلق و ربط می‌باشند. استدلال ملاصدرا در این تفکیک بین ماهیّت و وجود در اضافه اشراقیه به خلط بین مفهوم و مصداق برمی‌گردد، زیرا منظور از تعلق و ربط ماهیّت به حقیقت وجود در اعیان خارجی است و نه در ذهن و تغایر مفهومی بین ماهیّات و تعلق و ربط نمی‌تواند دلیلی بر تغایر مصداقی بر اساس حمل شایع بین آن دو باشد و در مورد وجود نیز تغایر مفهومی با ربط و تعلق به حمل اولی متصوّر است، اما بر اساس نظریّه ملاصدرا وجود به حمل شایع تعلق و اضافه اشراقی به حقیقت وجود واحد دارد، و در مورد ماهیّات نیز می‌توان تصوّر کرد که ماهیّات مجعوله یا حصص وجودی در اعیان تعلق و اضافه به حق‌تعالی داشته باشند، اگر چه به حمل اولی بین تعلق و ربط و ماهیّات تغایر وجود داشته باشد.

اشکال بر تقریر سید کمال حیدری در بخش دوم از جواب دوم ملاصدرا

اول اینکه سید کمال حیدری[1] در تقریر قاعده فرعیّت می‌گوید: «ان ثبوت شیء لشیء و تعلقه به فرع لثبوت کلا الشیئین فی الرتبة السابقة»، واشکال ایشان در مفروض گرفتن دو طرف قضیّه حملیّه بر اساس قاعده فرعیه است، درحالی‌که صحیح ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له است و نه دو طرف قضیّه، به‌این‌علت که در قضیّه حملیّه با نسبت مقولیه وجود محمول در موضوع لحاظ می‌گردد، یعنی وقتی می‌گوییم: زید کاتب است، کاتبیّت با تحقّق زید نیز تحقّق پیدا می‌کند و

---

[1] سید کمال حیدری، *نظریة اصالة الوجود*، ص ٢٦٨.

عارض وجودی مستقل از معروض ندارد، بنابراین با تحقّق معروض عارض نیز به دنبال می‌آید.

دوم اینکه ملاصدرا در این استدلال به قاعده فرعیّت استناد نکرده است که در مورد ثبوت چیزی برای چیز دیگر باشد، بلکه سخن ملاصدرا در باره تعلق چیزی به چیزی دیگر است که این تعلق مستلزم تحقّق طرفین یا متعلقین است، زیرا در قاعده فرعیّت ثبوت چیزی برای چیزی به‌عنوان حمل چیزی بر چیز دیگر است، و نه تعلق چیزی به چیز دیگر، بنابراین در قاعده فرعیّت ثبوت چیزی برای چیزی دیگر را فرع ثبوت مثبت له می‌دانند و در قاعده تعلقیه تعلقی چیزی به چیز دیگر را مستلزم دو طرف تعلق می دنند و بین او دو فرق است.

جواب سوم ملاصدرا به دوانی

جواب سوم ملاصدرا به جلال الدین دوانی چنین است: «الثالث أن وجودات الأشياء علی هذه الطريقة أيضا متكثرة كالموجودات إلا أن الموجودات أمور حقيقية و الوجودات بعضها حقيقی كوجود الواجب و بعضها انتزاعی كوجودات الممكنات فلا فرق بين هذا المذهب و المذهب المشهور الذی عليه الجمهور من المتأخرين القائلين بأن وجود الممكنات انتزاعی و وجود الواجب عينی لأنه تعالی بذاته مصداق حمل الموجود بخلاف الممكنات إلا أن الأمر الانتزاعی المسمی بوجود الممكنات يعبر عنه فی هذه الطريقة بالانتساب أو التعلق أو الربط أو غير ذلک، فالقول بأن الوجود علی هذه الطريقة واحد حقيقی شخصی و الموجود كلی متعدّد- دون الطريقة الأخری لا وجه له ظاهرا بل نقول لا فرق بين هذين المذهبين فی أن موجودية الأشياء و وجودها معنی عقلی و مفهوم كلی شامل لجميع الموجودات سواء كان ما به الوجود نفس الذات أو شيئا آخر ارتباطيا كان أو لا فإن أطلق الوجود علی

معنی آخر و هو الحق القائم بذاته لکان ذلک بالاشتراک و سیأتیک تفصیل المذاهب فی موجودیة الأشیاء».

ترجمه استدلال ملاصدرا: «سوم آنکه بر اساس این دیدگاه وجودات اشیاء همانند موجودات متکثر می‌باشند، با این فرق که موجودات اموری حقیقی هستند و وجودات برخی حقیقی است همچون وجود واجب، و برخی انتزاعی است مانند وجودات ممکنات، بنابراین اختلافی بین این مذهب و مذهب مشهوری که بیشتر متأخرین به آن قائلند، یعنی انتزاعی بودن وجود ممکنات و عینی بودن وجود واجب نیست، زیرا واجب تعالی بذاته مصداق حمل موجود است، به خلاف ممکنات، الا اینکه امر انتزاعی موسوم به وجود ممکنات در این مذهب به انتساب یا تعلق یا ربط و مانند آنها است، بنابراین قول به اینکه وجود بر اساس این مذهب واحد حقیقی شخصی است و موجود کلی و متعدّد توجیهی شبیه قول مشهور متأخرین است که قائل به وحدت وجود در واجب و اعتباری بودن وجود در ممکنات است، بلکه می‌گوییم فرقی بین این دو مذهب در اینکه موجودیّت اشیاء و وجود آنها معنی عقلی و مفهوم کلی شامل همه موجودات است وجود ندارد، اعم از اینکه حقیقت وجود همان ذات آن باشد یا چیز دیگر، نسبت ارتباطی باشد یا نباشد، بنابراین اگر وجود را به معنی دیگری - یعنی حق قائم به ذاتش - اطلاق کند این اطلاق وجود بر ذات حق‌تعالی و دیگر موجودات به طریق اشتراک لفظی خواهد بود و تفصیل این مذاهب در موجودیّت اشیاء را بیان خواهیم کرد».

در این جواب سوم چند مطلب به شرح ذیل به مذهب دوانی نسبت داده شده است:

- وجودات در اعیان متکثر می‌باشند که این قول را ردّ خواهیم کرد و خواهیم گفت که بنا بر طریقه دوانی وجود در اعیان تنها یک حقیقت است و نسبت سبب تعدد طرف نسبت نمی‌گردد.

- وجود واجب حقیقی عینی است و وجود ممکنات به علّت انتساب یا تعلق به وجود عینی اعتباری است.

- قول مشهور متکلمان معاصر ملاصدرا وحدت وجود در ذات باری‌تعالی و اعتباری بودن وجود در ممکنات است، و این قول فرق چندانی با نظریّه دوانی ندارد و تنها فرقش این است که دوانی اعتباری بودن وجودات امکانی را به انتساب و یا رابطه می‌داند، ولی قول مشهور مذکور به طور کلی قائل به انتزاعی بودن وجود ممکنات است، بنابراین فرقی بین دو طریقت نیست.

- اطلاق وجود بر ذات باری‌تعالی و ممکنات اشتراک معنوی نیست، بلکه لفظی است.

ملاصدرا در جواب سوم چنین ادّعا می‌کند که بین طریقه دوانی و قول مشهور متأخرین فرقی وجود ندارد، زیرا هر دو طریقت به کثرت وجود و موجود قائل هستند و مفهوم عام انتزاعی وجود را شامل همه موجودات یعنی ماهیّات مجعوله خارجی می‌دانند، اعم از اینکه وجود را امری انتزاعی از آن ماهیّات مجعوله بدانیم بدون ربط و انتساب و یا اینکه ماهیّات مجعوله را منتسب به حقیقت عینی واجب بدانیم، در هر دو فرض وجود همانند موجود متکثر است، بنابراین اطلاق وجود بر ذات باری‌تعالی غیر از معنایی است که در دو طریقه گفته شد، زیرا فرض آن است که باری‌تعالی عین حقیقت وجود است، بنابراین اطلاق وجود بر باری‌تعالی و موجودات به‌صورت اشتراک لفظی خواهد بود و نه معنوی و این در حالی است که هر دو طریقه به اشتراک لفظی وجود قائل نیستند. به‌عبارت‌دیگر ملاصدرا نظریّه دوانی را همانند قائلان به اصالت ماهیّت که ماهیّت را اصیل و وجود را اعتباری می‌دانستند می‌داند، و می‌گوید که در طریقه دوانی بر خلاف ادّعایش وجودات باید مانند موجودات متکثر باشد، با این فرق که وجود حق‌تعالی وجود حقیقی و وجود ماهیّات اعتباری باشد،

بنابراین برخی از افراد وجود حقیقی و برخی اعتباری هستند، بنابراین دوانی باید به تعدد وجود انتزاعی بنابر نظریّه انتساب اعتقاد داشته باشد و این قول با نظریّه جمهور اختلافی ندارد که ماهیّات را اصیل و وجود را امری انتزاعی از ماهیّت می‌دانند.

ایراد به استدلال سوم ملاصدرا در رد نظریّه دوانی

ملاصدرا در جملات نخستین خود در استدلال سوم می‌گوید: «بر اساس این دیدگاه وجودات اشیاء همانند موجودات متکثر می‌باشند، با این فرق که موجودات اموری حقیقی هستند و وجودات برخی حقیقی است همچون وجود واجب، و برخی انتزاعی است مانند وجودات ممکنات»، و چنین استدلال می‌کند که چون وجود به ماهیّات نسبت داده می‌شود بنابر طریقه دوانی باید وجودات هم به تبع کثرت ماهیّات متعدّد و متکثر باشند، و این ایراد به ملاصدرا وارد است که همه ماهیّات به وجود حقیقی نسبت دارند و منشأ نسبت واحد است، بنابراین این نسبت سبب تکثر وجود ماهیّات نمی‌شود، لذا وقتی می‌گوییم: انسان موجود است و درخت موجود است، دو ماهیّت انسان و درخت یک انتساب به حقیقت وجود عینی دارند و وجودات متعدّدی در اعیان متصوّر نیست، و مفهوم عام کلی انتزاعی وجود بر همه آن ماهیّات صدق می‌کند، به عبارتی دیگر طرف انسان و درخت دو وجود متعدّد نیست، بلکه یک حقیقت عینی است که مفهوم عام انتزاعی به اعتبار نسبت آن دو با حقیقت عینی وجود به‌صورت محمول بر انسان و درخت صدق می‌کند، اما در حقیقت یک وجود عینی در اعیان موجود است. به‌عنوان مثال مشمس یا تابناکی را نسبت به شمس در نظر آورید، که تعداد بیشماری اشیاء تابناک هستند، اما شمس یکی است و همین نسبت را وجود عینی بر اساس نظر دوانی با موجودات دارد، که حقیقت وجود یکی است، اما موجودات متکثر هستند و به همین علّت است که دوانی را قائل به وحدت وجود در حقیقت باری‌تعالی و کثرت در موجودات دانسته‌اند.

دوم: اعتباری بودن هم وجود و هم ماهیّت

یعنی اینکه هیچ یک از آن دو در خارج مصداق نداشته باشند که گفتیم این قول به گروهی اندک از سوفسطائیان منتسب است. همچنانکه گفتیم بحث اصالت وجود یا ماهیّت مرتبط با عالم واقع است و اعتباری بودن وجود و ماهیّت به معنای این است که در عالم خارج حقیقتی به نام وجود یا ماهیّت نیست و این مفهوم در عالم واقع مصداقی ندارند. این سخن بدین معنی است که در خارج عدم محض است و اساس فلسفه با بحث درباره وجود و موجود آغاز می‌گردد. اگر اعتباری بودن را به معنی عام تحقّق بالغیر در خارج بدانیم در آن صورت وقتی وجود هم اعتباری باشد و تحقّق بالذات نداشته باشد تحقّق بالغیری برای ماهیّت نیز متصوّر نیست.

کسی که قائل به اعتباری بودن وجود و ماهیّت در خارج است آن دو را مفاهیمی ذهنی می‌داند و بنابراین به تحقّق عینی دو مفهوم در ظرف وجود اذعان نموده است، زیرا هر مفهومی از آن جهت که مفهوم است در ظرف ذهن تحقّق و وجود ذهنی دارد، بنابر این فرض قائلین به اعتباری بودن وجود و ماهیّت را نمی‌توان سوفسطائی به معنی منکر هر حقیقتی دانست، بلکه سوفسطائی بودن آنها از جهت انکار حقایق خارج از ذهن است. با این فرض دوم از سوفسطائیان به سخن عزیز الدین نسفی

برمی گردیم که او حقیقت وجود را منحصر به صرف وجود به معنی واجب‌الوجود می دانست که خارج از آن ذات سرابی بیش نیست و هر آنچه که به‌عنوان تعینات مشاهده می‌شود امواجی از دریای وجود است و دارای حقیقتی به جز ذات باری‌تعالی نیستند و این گفته با برخی سخنان ملاصدرا مبنی بر اینکه ماهیّات حقیقتی ولو ثانیاً و بالعرض ندارند و ظلّی از ذی ظلّ و یا اعدام محض هستند سازگاری تام دارد.

سوم: اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیّت

یعنی اینکه وجود یا هستی مصداق واقعی داشته باشد، ولی ماهیّتش به تبع آن وجود تحقّق پذیرد و به عبارتی دیگر هستی و وجود بالاصاله در خارج تحقّق دارد و ما از آن مفهومی به نام ماهیّت را انتزاع می‌کنیم و این ماهیّت حدود متمایز آن هستی از دیگر مراتب هستی است که این قول منتسب به قائلین اصالت وجود است. به عقیده ملاصدرا وجود مطلق عام به معنی مصدری بدون شک از معقولات ثانیه و امور اعتباری بشمار می‌آید که تحقّقی در اعیان ندارد، اما وجود به معنی اسم‌مصدری بنابر اصالت وجود از معقولات اولیه ای محسوب می‌گردد که در اعیان خارجی مصداق عینی دارد. مبحث اصالت وجود به گونه‌ای که در حکمت متعالیه تبیین شده است در کتب فلاسفه مشاء نبوده است، ولی در هر حال فلاسفه مشاء و حکمت متعالیه و بسیاری از پیروان ملاصدرا از مدرس زنوزی تا کنون طرفدار اصالت وجود هستند. وضعیت کنونی مکتب فلسفی ایران نیز بر همین مبنی تفسیر می‌گردد.

قول دیگری نیز منسوب به محقق دوانی است که اصالت وجود را فقط در حقیقت عینی و شخصی یعنی ذات خداوند صادق می‌داند و اصالت در ماهیّات را به معنی انتساب ممکنات به حق‌تعالی می‌داند.

چهارم: اصالت ماهیّت و اعتباری بودن وجود

یعنی اینکه ماهیّت در خارج از ذهن اصالت دارد و هستی چیزی است که ذهن آن را اعتبار می‌کند و در خارج به‌صورت مستقل وجود ندارد. این قول به پیروان شیخ اشراق و طرف‌داران اصالت ماهیّت منتسب است. باید توجه داشت که مقصود از ماهیّت در نظر طرف‌داران اصالت ماهیّت با ماهیّت به حمل اولی مانند انسان انسان است و ماهیّت بما هی هی تفاوت دارد؛ زیرا ماهیّت به حمل اولی از سنخ مفهوم و اعتباریات است و ماهیّت من حیث هی هی نیز چیزی جز ذاتیّات خود نیست و از این جهت نسبت به عالم واقع لا اقتضا است. بنابر این تفکیک مفهومی از ماهیّت درمی یابیم که در اصالت وجود نباید از مفهوم ماهیّت بما هی هی یا «ما یقال فی جواب ما هو» استفاده کرد، زیرا این مفهوم از نظر همه فلاسفه اعتباری است، ولی همانگونه که خواهیم دید ملاصدرا و طرف‌داران اصالت وجود برای اثبات مطلوب خود مبنی بر اصالت وجود از این مفهوم ماهیّت بهره برده و با اثبات اعتباری بودن آن مطلوب خود را به اثبات رسانده اند. مکتب شیخ اشراق سهروردی از طرف‌داران اصالت ماهیّت است و ملاصدرا در آثار خود قول به اصالت ماهیّت را به شیخ اشراق نسبت داده و ادلّه و شواهدی را بر ردّ دیدگاه استادش آورده است.

فصل هشتم: ادلّه ملاصدرا در اصالت وجود

پیروان ملاصدرا اعتقاد دارند که اصالت وجود از بدیهیّات اولیه است و اثبات آن نیازمند دلیل و برهان نیست و تصوّر موضوع و محمول و توجه به نسبت بین آن دو برای حکم به اصالت وجود کافی است. علّت این بداهت را این می‌دانند که ماهیّات بما هی هی تا زمانی که علّت تامه اش نباشد معدوم است و با علّت تامه در خارج تحقّق می‌یابد، بنابراین چون ذات ماهیّت نسبت به وجود و عدم لا اقتضا است، بنابراین برای تحقّق نیازمند حیثیّت تقییدیه است و این به معنی اعتباری بودن ماهیّات است.

فرض پیروان ملاصدرا این است که ماهیّت به معنی اخص یعنی ماهیّت بما هی هی محل نزاع است و ماهیّت به معنی عام یا «ما به الشیء هو هو» از محل نزاع خارج است، البته در محل خود گفتیم که ماهیّت به معنی اخص بدون تردید جزو اعتباریات است و کسی در اعتباری بودن آن تردیدی ندارد، حتی قائلان به اصالت ماهیّت آن معنی از ماهیّت را اعتباری می‌دانند و محل بحث حقیقت خارجی موجود یا موجود مقیّد یا ماهیّت متحصّله است که آیا پس از جعل آن ماهیّت اصالت دارد و وجود از آن انتزاع می‌گردد و یا جعل به وجود تعلق می‌گیرد و ماهیّت به تبع وجود تحقّق می‌یابد و یا هر دو به طریق اتحاد با یکدیگر در حقیقت واحد اصالت دارند، بنابراین قرار دادن ماهیّت به معنی اخص را به‌عنوان محل نزاع هیچگاه مورد بحث طرف‌داران اصالت ماهیّت نبوده و کسی در اعتباری بودن آن تردید نکرده است. برخی از متأخران محل نزاع را ماهیّت به معنی خاص دانسته‌اند و آن ماهیّت هر مفهوم کلی

غیر از وجود است که شامل ماهیّت به معنی اخص و مفاهیم فلسفی غیر وجود می‌گردد. این ماهیّت به معنی خاص هم از عجیب ابداعات عصر کنونی است، زیرا وقتی مفاهیم کلی فلسفی و از جمله وجود و عدم به اذعان همه حکما اعتباری هستند، جعل اصطلاحی به نام ماهیّت به معنی خاص شامل ماهیّت به معنی اخص و مفاهیم کلی فلسفی به جز وجود مشکلی را از اصالت وجود حل نمی نماید و هیچگاه محل نزاع حکما نبوده است.

پیروان اصالت وجود می‌گوید: وجود بر خلاف ماهیّت بدون حیثیّت تقییدیه موجود بذاته است و ماهیّت نیز به‌واسطه وجود تحقّق دارد، بنابراین اصالت وجود امری بدیهی است که تنها با تصوّر موضوع و محمول و نسبت آن را تصدیق می‌کنیم.

اشکال ما بر این استدلال چنین است که اولاً ماهیّت بما هی هی محل نزاع نیست، بلکه ماهیّت پس از جعل محل نزاع است، ثانیاً اینکه وجود را موجود بدانید محل بحث است، زیرا بنابر اصالت ماهیّت وجود امری انتزاعی از موجود است، و قائلین به اصالت ماهیّت تنها وجود باری‌تعالی را عین حقیقت آن دانسته‌اند که همان ماهیّته انیته است.

دلیل اول: وجود احقّ اشیاء است به تحقّق

ملاصدرا در کتاب *المشاعر*[۱] دلیل اول خود بر اصالت وجود را چنین تقریر کرده است:

«انّ حقیقة کلّ شیء هو وجوده الذی یترتّب به علیه آثاره و أحکامه. فالوجود اذن أحقّ الأشیاء بأن یکون ذا حقیقة، اذ غیره به یصیر ذا حقیقة، فهو حقیقة کلّ ذی حقیقة، و لا یحتاج هو فی أن یکون ذا حقیقة الی حقیقة اخری. فهو بنفسه فی الأعیان، و غیره- أعنی الماهیّات- به فی الأعیان لا بنفسها. نرید به أنّ کلّ مفهوم- کالانسان مثلاً- اذا قلنا انّه ذو حقیقة أو ذو وجود، کان معناه انّ فی الخارج شیئا یقال علیه و یصدق علیه انّه انسان. و کذا الفرس و الفلک و الماء و النار و سایر العنوانات. و المفهومات التی لها أفراد خارجیة، هی عنوانات صادقة علیها. و معنی کونها متحقّقة أو ذات حقیقة، انّ مفهوماتها صادقة علی شیء صدقا بالذات، و القضایا المعقودة- کهذا انسان، و ذاک فرس- ضروریات ذاتیة. فهکذا حکم مفهوم الحقیقة. و الوجود و مرادفاته لا بدّ و أن یکون عنوانه صادقا علی شیء، حتّی یقال علی شیء انّ هذا حقیقة کذا صدقا بالذات، و تکون القضیة المعقودة هیهنا ضروریة ذاتیة أو ضروریة أزلیة. لست أقول انّ مفهوم الحقیقة أو الوجود- الذی هو بدیهیّ التصوّر- یصدق علیه انّه حقیقة أو وجود حملا متعارفا، اذ صدق کلّ عنوان علی نفسه لا یلزم أن یکون بطریق الحمل المتعارف، بل حملا أوّلیا غیر متعارف. بل انّما أقول انّ الشیء الذی یکون انضمامه مع الماهیة أو اعتباره معها، مناط کونها ذات حقیقة، یجب أن یصدق علیه مفهوم الحقیقة أو الموجودیة. فالوجود یجب أن یکون له مصداق فی الخارج، یحمل علیه هذا العنوان بالذات حملا شایعا متعارفا. و کلّ عنوان یصدق

---

[۱] ملاصدرا، *المشاعر*، ص ۱۰-۱۲.

على شیء فی الخارج، فذلک الشیء فرده، و ذلک العنوان متحقّق فیه. فیکون لمفهوم الوجود فرد فی الخارج، فله صورة عینیة خارجیة مع قطع النظر عن اعتبار العقل و ملاحظة الذهن. فیکون الوجود موجودا فی الواقع، و موجودیّته فی الخارج انّه بنفسه واقع فی الخارج، کما انّ زیدا مثلاً انسان فی الواقع، و کون زید انسانا فی الواقع عبارة عن موجودیّته. فکذا کون هذا الوجود فی الواقع عبارة عن کونه بنفسه موجودا و کون غیره به موجودا، لا انّ للوجود وجودا آخر زائدا علیه عارضا له بنحو من العروض و لو بالاعتبار، کما فی العوارض التحلیلیة، بخلاف الماهیة کالانسان. فانّ معنی کونه موجودا، انّ شیئا فی الخارج هو انسان، لا انّ شیئا فی الخارج هو وجود. و معنی الوجود موجودا انّ شیئا فی الخارج هو وجود و هو حقیقة. و اعلم انّ کلّ موجود فی الخارج غیر الوجود، ففیه شوب ترکیب و لو عقلا بخلاف صرف الوجود. و لأجل هذا قال الحکماء: کلّ ممکن- ای کلّ ذی ماهیة- زوج ترکیبیّ، فلیس شیء من الماهیّات بسیط الحقیقة. و بالجملة الوجود موجود بذاته لا بعیره. و بهذا تدفع المحذورات المذکورة فی کون الوجود موجودا. و أمّا الأمر الانتزاعیّ العقلیّ من الوجود، فهو کسایر الامور العامّة و المفهومات الذهنیة- کالشیئیة و الماهیة و الممکنیة و نظائرها- الا انّ ما بازاء هذا المفهوم امور متأصّلة فی التحقّق و الثبوت، بخلاف الشیئیة و الماهیة و غیرهما من المفهومات.

و اعلم انّ للوجودات حقایق خارجیة، لکنّها مجهولة الأسامی. شرح أسمائها انّها وجود کذا و وجود کذا. ثمّ یلزم الجمیع فی الذهن الأمر العامّ. و أقسام الشیء و الماهیة معلومة الاسامی و الخواصّ. و الوجود الحقیقیّ لکلّ شیء من الأشیاء لا یمکن التعبیر عنه بأسم و نعت، اذ وضع الأسماء و النعوت انّما یکون بازاء المفهومات و المعانی الکلّیة، لا بازاء الهویات الوجودیة و الصور العینیة».

ترجمه دلیل اول ملاصدرا: «حقیقت هر شیء همان وجود آن است که به‌واسطه آن احکام و آثاری بر آن چیز مترتب می‌شود، بنابراین وجود شایسته آن است که حقیقت داشته باشد، زیرا ماهیّت به‌واسطه وجود صاحب حقیقت می‌شود، بنابراین وجود حقیقت هر صاحب حقیقتی است و وجود برای اینکه صاحب حقیقت باشد به حقیقتی دیگر نیاز ندارد، بنابراین وجود بنفسه در اعیان تحقّق دارد و غیر آن، یعنی ماهیّات، به‌واسطه وجود در اعیان تحقّق دارند و نه به نفس ماهیّات، منظور ما این است که هر مفهومی چون انسان مثلاً وقتی می‌گوییم: صاحب حقیقت است یا صاحب وجود است، معنی آن این است که در خارج چیزی هست که به آن انسان صدق می‌کند و همچنین در مورد فرس و فلک و نار و سایر عناوین نیز چنین است.

و مفهوماتی که دارای افرادی در خارج هستند این عناوین بر آنها صدق می‌کند، و معنی اینکه این عناوین و مفاهیم متحقّق یا صاحب حقیقت هستند این است که این مفاهیم بر افراد خود بالذات صادق هستند و گزاره‌هایی چون این انسان است یا آن فرس است را ضروریات ذاتیه می‌گویند. همچنین است حکم مفهوم حقیقت و وجود و مرادفات آن، یعنی این عناوین نیز باید بر چیزی صادق باشند تا به آنها گفته شود: این حقیقت چیزی است و صدق آن مفاهیم بر آن چیز نیز بالذات باشد تا گزاره‌ای که منعقد می‌شود ضروری ذاتی یا ضروری ازلی باشد.

من نمی گویم که مفهوم حقیقت یا وجود که تصوّر آن بدیهی است بر خودش به‌عنوان حقیقت و یا وجود به حمل متعارف صادق است، زیرا صدق هر عنوانی بر خودش حمل متعارف یا حمل شایع نیست، بلکه حمل غیر متعارف یا اولی ذاتی است، بلکه منظور من این است آن چیزی که به ماهیّت انضمام می‌یابد و یا با آن اعتبار می‌گردد مناط حقیقت ماهیّت است و به آن چیز مفهوم حقیقت و موجودیّت صادق است، بنابراین وجود باید دارای مصداقی در خارج باشد که به حمل شایع متعارف بر آن

صدق نماید، و هر عنوانی که وجود بر آن در خارج صدق کند فرد آن شناخته می‌شود و آن عنوان در آن فرد متحقّق است، بنابراین برای مفهوم وجود در خارج فردی وجود دارد که بالذات به حمل شایع بر آن صدق می‌کند، لذا برای وجود صورت عینیه خارجیه با قطع نظر اعتبار عقلی و ملاحظه ذهن وجود دارد، بنابراین وجود در خارج موجود است و موجودیّت آن در خارج به این معنی است که در خارج به نفسه واقع است، همچنان که وقتی می‌گوییم: زید مثلاً انسان در خارج است و انسان بودن زید در خارج موجودیّت آن در خارج است، به همان گونه بودن این وجود در خارج عبارت است از موجود بودن بالذات آن در خارج و اینکه غیر وجود به‌واسطه آن در خارج تحقّق دارد، نه اینکه برای وجود وجودی زائد بر آن و عارض بر آن باشد، اگرچه به نحوی از اعتبار و تحلیل عقلی باشد، به خلاف ماهیّت مانند انسان، زیرا وقتی می‌گوییم: انسان موجود است معنی آن این است که چیزی در خارج به نام انسان است و نه اینکه شیء در خارج وجود است و معنی این که وجود موجود است این است که چیزی در خارج به نام وجود تحقّق دارد و آن امری حقیقی است.

و بدان که هر موجودی در خارج غیر از وجود در آن نوعی ترکیب و لو عقلاً متصوّر است، بر خلاف صرف وجود که در آن ترکیب وجود ندارد و برای همین است که حکما گفته‌اند: هر چیزی که دارای ماهیّت است زوج ترکیبی است، بنابراین هیچ ماهیّتی بسیط الحقیقه نیست، و خلاصه این که وجود موجود است بذاته و نه بغیره، و بدین ترتیب شبهات درباره این که وجود موجود است مرتفع می‌گردد. و اما وجود به‌عنوان امر انتزاعی عقلی همانند سایر امور عامه و مفهومات ذهنی مانند شیئیّت و ماهیّت و ممکنیت و نظائر آنها است با این فرق که به ازای مفهوم وجود اموری اصیل در عالم واقعیّت و ثبوت هستند، ولی در مفاهیمی عام چون شیئیّت و ماهیّت و دیگر مفهومات در عالم تحقّق و واقع ما به ازایی نیست.

بدانکه برای وجودات حقایقی خارجی است، لیکن نامهای آنها مجهول است، و تنها آنها را به‌عنوان وجود این چیز و وجود آن چیز می خوانیم و به همه این وجودات تحت عنوان مفهوم عام وجود در ذهن صدق می‌کند و اقسام شیء و ماهیّت دارای اسامی و خواص خود هستند و وجود حقیقی هر چیزی از اشیاء را نمی‌توان با اسم و صفتی بیان نمود، زیرا نامها و صفات به ازای مفاهیم و معانی کلی وضع شده‌اند و نه به ازای هویات وجودی و صور عینیه».

تقریر دلیل اول ملاصدرا

ملاصدرا در کتاب مشاعر خود با بیان مقدّماتی به اثبات اصالت وجود پرداخته است و چون به عقیده ملاصدرا اصالت وجود با اصالت ماهیّت سازگار نیست، بنابراین اگر اصالت وجود به اثبات رسد اعتباریت ماهیّت نیز به اثبات می‌رسد.

اول آنکه ماهیّت بما هی هی نسبت به وجود و عدم لا اقتضا است، یعنی نسبت به وجود و عدم نسبت مساوی دارد.

دوم آنکه ماهیّت برای خروج از حدّ استوا و اتصاف به موجود بودن باید به وجود متصف گردد، در صورت اتصاف به وجود است که ماهیّت در خارج متحقّق می‌گردد.

سوم آنکه چون ماهیّت به‌واسطه وجود تحقّق می‌یابد و آثاری بر آن مترتب می‌گردد و بدون وجود هیچ اثری بر آن مترتب نیست، بنابراین وجود سزاوارتر به واقعیّت داشتن و موجودیّت در خارج است، لذا وجود اصیل است و تحقّق آن بذاته و بدون وساطت با چیزی است. ملاصدرا برای تقریب ذهن می‌گوید که وقتی می‌گوییم: انسان موجود است،منظور این است که ماهیّت انسان به‌واسطه تحقّق فردی به نام زید در خارج بر آن صدق می‌کند، وگرنه ماهیّت بما هی هی نه موجود است و نه معدوم.

ملاصدرا می‌گوید که در گزاره این انسان است یا آن اسب است چنین گزاره هایی ضروریه ذاتیه هستند. ضروریه ذاتیه یکی از اصطلاحات به‌کار رفته در علم منطق

بوده و به‌معنای قضیّه موجهه دالّ بر ضرورت ثبوت محمول برای موضوع به شرط وجود موضوع است، یعنی هر قضیّه موجهه‌ای که حکم به ضرورت محمول برای موضوع به ثبوت ذات موضوع مقیّد باشد (مادام الذات) آن را قضیّه ضروریه مطلقه یا ذاتیه گویند، زیرا ضرورت مقیّد به وصف یا وقت مشخص نشده است. مانند: انسان تا وقتی موجود است ضرورتاً حیوان است، بنابراین در ماهیّاتی چون انسان و اسب وقتی بر فردی صدق می‌کنند که آن موضوع وجود داشته باشد و در مورد مفهوم وجود و حقیقت نیز دارای مصادیقی در خارج است که به حمل شایع و نه اولی ذاتی بر آنها صادق هستند و اگر وجود با ماهیّت لحاظ گردد قضیّه ضروری ذاتی و اگر وجود به صرف وجود حمل گردد قضیّه ضروری ازلی خواهد بود.[1] منظور از موجودیّت موجودی در خارج این است که آن چیز به نفسه در خارج تحقّق دارد، مثلاً وقتی می‌گوییم: زید انسان است یعنی زید در واقع و خارج انسان است، به‌عبارت‌دیگر ماهیّت به انضمام وجود است که بر مصادیق خود صدق می‌کند و بدون انضمام وجود هیچ ماهیّتی را نمی‌توان بر مصداقی چون زید صادق دانست و این ضمیمه نمی‌تواند از جنس ماهیّت یا مفاهیم کلی باشد، زیرا از انضمام یک کلی به کلی دیگر جزئی متشخص حاصل نمی‌گردد و تا ماهیّت به انضمام غیر ماهیّت تشخص نیابد در خارج متحصّل نمی‌شود و چیز غیر از ماهیّت همان وجود است.

ملاصدرا در کتاب اسفار[2] به بیاض یعنی سفیدی مثال می زند که بیاض سزاوارتر به ابیض است در قیاس به چیزهایی که ابیض نیستند، و به همان صورت وجود به ذات خود وجود است و سایر اشیاء غیر از وجود به ذوات خود موجود نیستند، بلکه وجود عارض بر آنها است، بنابراین وجود در حقیقت موجود است، همچنان که مضاف

[1] محمد جعفر لاهیجی، *شرح رسالة المشاعر*، ص ١٥٥.

[2] ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ص ٣٨.

همان اضافه است، نه آن چیزی که بر آن از جوهر و کم و کیف و غیره عارض می‌شود. در ماهیّتی چون انسان وقتی می‌گوییم: انسان موجود است، بدین معنی است که چیزی در خارج به نام انسان است، نه آنکه چیزی در خارج وجود است، و در قضیّه وجود موجود است معنی آن این است که چیز در خارج وجود و حقیقت است. فرق این دو قضیّه در این است که در قضیّه اول باید چیزی در خارج باشد که انسان بودن بر آن صدق کند، اما در قضیّه دوم همان موجود وجود است و نیازمند به انضمام به چیزی نیست. ملاصدرا همچنین اشاره‌ای به حقیقت باری‌تعالی کرده است که هیچ حقیقتی غیر از آن از ترکیب مبرّا نیست، و به همین دلیل است که حکما گفته‌اند که کل ممکن زوج ترکیبی، یعنی هر ممکن الوجودی مرکب از وجود و عدم است، اما حقیقت باری‌تعالی به‌عنوان حقیقت وجود و صرف وجود دارای وحدت ذاتی و عین وجود است که ترکیبی در آن راه ندارد و معلولات ذاتاً عین ربط و فقر و ظلّی از ذی ظلّ می‌باشند. بدیهی است که ترکب در ذات با وجوب وجود سازگاری ندارد و ترکّب می‌تواند خارجی باشد، مانند ترکب جسم از مادّه و صورت، و می‌تواند عقلی باشد، مانند ترکب انسان از حیوان و ناطق و یا ترکب از موجود امکانی و ماهیّت باشد، زیرا عقل می‌تواند موجود امکانی را به وجود و ماهیّت از یکدیگر تفکیک کند و ذات باری‌تعالی از همه انواع ترکیب مبرّا می‌باشد.

ملاصدرا برای دفع شبهه می‌گوید که وجود زید و وجود عمرو و مانند آنها اسامی مختلف وجود به مفهوم عام انتزاعی نیست، بلکه حقیقت وجود در خارج قابل تعبیر به اسامی مختلف همچون ماهیّات نیست، زیرا حقیقت وجود دارای عینیت خارجی است و از جنس مفاهیم نیست که ما به ازایی در ذهن داشته باشد، زیرا اسامی و صفات مختلف به ازای مفاهیم و معانی کلی وضع شده است و نه برای تشخص عینی و صورتهای عینی اشیاء در خارج.

تأمّلی در دلیل اول ملاصدرا

ملاصدرا می‌گوید که ماهیّت بما هی هی تحقّقی بالذات ندارد و به‌واسطه وجود تحقّق پیدا می‌کند، بنابراین وجود احق به اصالت و منشأ آثار بودن است، طرف‌داران اصالت ماهیّت می‌گویند که این مصادره به مطلوب است، زیرا فرض ملاصدرا بر این است که حقیقت اشیاء و منشأ آثار بودن به وجود برمی‌گردد و این مطلب قبل از اثبات اصالت وجود نمی‌تواند به‌عنوان یک فرض قبول شده و مسلّم دانسته اخذ گردد. پس از این مقدمه این سؤال مطرح می‌شود که آیا ماهیّت بما هی هی قبل از وجود می‌تواند منشأ آثار باشد تا قائل به اصالت آن شویم؟ پاسخ آن است که ماهیّت بما هی هی مفهومی اعتباری انتزاعی است و وقتی منسوب به جاعل می‌گردد به جعل بسیط تحقّق می‌یابد و مناط موجودیّت آن ماهیّت انتساب آن به جاعل است و نه به حقیقت وجود.

طرف‌داران[1] ملاصدرا می‌گویند: «موجودیّت ماهیّت مقدم بر نفس ذات ماهیّت است، با قطع نظر از وجود ماهیّتی هم نمی‌باشد، برای آن که معدوم ماهیّت ندارد و این انتساب به جاعل هم از ضیق خناق و تنگی قافیه بر لسان اینها جاری شده است، کسی حرف در انتساب به جاعل ندارد، کلام در آن است که آیا جاعل افاضه می‌نماید امری را که از سنخ ماهیّات است و در مرتبه ذات فاقد وجود و حقیقت است، یا آن که مفاض از جاعل امری است ورای این حقیقت که بالذات موجود است».

اینکه گفته‌اند که ماهیّت با قطع نظر وجود ماهیّتی هم نمی‌باشد، برای آن که معدوم ماهیّت ندارد، سخن درستی است، اما در جواب می‌توان گفت که وجود هم قبل از جعل یا افاضه جاعل حقیقتی بالذات نداشته است و افاضه تا به ماهیّت تعلق نگیرد

---

[1] سید جلال الدین آشتیانی، *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷٦ش، ص ٩٤.

مفهومی به نام وجود نیز تحقّقی ندارد، بنابراین آنچه که در عالم واقع اتفاق می افتد تحقّق شخصی به نام زید با جعل بسیط جاعل است که قبل از جعل نه اثری از وجود بوده است و نه از ماهیّت بما هی هی، بلکه هر دو مفهوم پس از جعل در ذهن انسان شکل می‌گیرند و منشأ اثر نیز نه وجود به تنهایی و نه ماهیّت به تنهایی است، بلکه وجود متشخصی به نام زید است که منشأ اثر است.

جوابی که به این ایراد ما به دلیل اول ملاصدرا داده شده است چنین است: در این اشکال بین حیثیّت تعلیلیه و حیثیّت تقییدیه خلط شده است، زیرا مسأله انتساب و اکتساب موجودیّت از طرف خالق و جاعل و موجد مرتبط با حیثیّت تعلیلیه است، اما بحث در اصالت وجود یا اصالت ماهیّت مرتبط با حیثیّت تقییدیه است، بدین معنی که موجودیّت وجود یا ماهیّت موجودیّت بالذات بدون حیثیّت تقییدیه است یا خیر؟

و از طرف دیگر انتساب به جاعل حقیقتی عینی و حیثیّتی اکتسابی برای ماهیّت بما هی ایجاد نمی کند، بلکه ماهیّت بما هی قبل و بعد از انتساب متساوی الطرفین نسبت به وجود و عدم است و اگر ماهیّت در انتساب به جاعل تغییری در ذاتش صورت پذیرد مستلزم انقلاب خواهد بود که محال است.

و اگر این انتساب مستوجب عروض حیثیّت اکتسابیه و حقیقت عینیه زائد بر ذوات ماهیّت گردد در آن صورت این حیثیّت اکتسابیه و حقیقت عینیه یا وجود است که مطلوب طرف‌داران اصالت وجود است و اگر وجود نباشد مستلزم دور یا تسلسل است که هر دو محال هستند[1].

---

[1] سید کمال حیدری، *نظریة اصالة الوجود*، ص ۳۲۹.

پاسخ ما به این جواب چنین است که محل نزاعی که ملاصدرا و طرف‌داران اصالت وجود تبیین کرده‌اند مورد اتفاق و قبول خصم شما نیست، زیرا طرف‌داران اصالت ماهیّت محل نزاع را ماهیّت بما هی که به اتفاق همه اعتباری است نمی دانند، بلکه محل نزاع از نظر آنان ماهیّت پس از جعل است و طرف‌داران اصالت ماهیّت، ماهیّات بما هی هی بدون حیثیّت تقییدیه را اعتباری و انتزاعی می‌دانند، همچنان که وجود قبل از جعل نیز اعتباری و انتزاعی است و حیثیّت تعلیلیه ماهیّات را از دایره عدم به عالم واقع آورده و ما از این موجود متشخص دو مفهوم انتزاعی وجود و ماهیّت را در ذهن تحلیل عقلی می نماییم و آنچه که در حاق واقع وجود دارد ماهیّت مجعوله است که منشأ آثار خارجی است و نه ماهیّت بما هی بدون حیثیّت تقییدیه.

این انتساب ماهیّت به جاعل سبب می‌گردد که ماهیّت بما هی تبدیل به ماهیّت متحقّقه در اعیان گردد . ماهیّت متحقّقه چیزی نبوده است که به اعتبار وجود تحقّق یابد تا اصالت با وجود باشد، بلکه به همان اعتبار انتساب به جاعل متحقّق شده و منشأ انتزاع دو مفهوم ماهیّت بما هی و وجود عام انتزاعی گردیده است.

دلیل دوم: احتیاج ماهیّت به وجود در طرد عدم از ذاتش

سید کمال حیدری[1] دلایلی را برای اثبات اصالت وجود آورده است که نمی‌توان آنها را دلیل مستقلی از دلیل اول ملاصدرا بشمار آورد، اما از آنجایی که ممکن است خواننده محترم علاقمند به دانستن این دلایل باشد به آنها اشاره مختصری می نماییم و ایرادی که به دلیل اول آوردیم به دلایل مشابه دیگر نیز وارد است و از تکرار آن خودداری می‌کنیم.

این دلیل مبتنی بر پنج مقدمه به شرح ذیل است:

مقدمه اول: در عالم واقع حقیقتی عینی به بداهت عقلی وجود دارد و کسی شک ندارد که همه هستی خیال و وهم نیست، مگر آنکه کسی از روی مکابره و لجبازی بخواهد منکر هر حقیقتی در خارج گردد.

مقدمه دوم: آن حقیقت عینی دارای آثار متعدّدی است که برخی از آنها از دیگر متمایز است و این مقدمه نیز بدیهی است، زیرا هر کسی اذعان می‌کند که در عالم خارج آثار متعدّدی مشاهده می‌شود.

مقدمه سوم: وقتی با این واقعیات خارجی روبرو می شویم و علم حصولی به آنها پیدا می‌کنیم می بینیم که دو حیثیّت متفاوت در آن مفاهیم ذهنی وجود دارد، یکی حکایت از وجه اشتراک بین واقعیات می‌کند که همان مفهوم وجود است و مفهوم دیگری از مختصات و ویژگیهای آن واقعیّت که آن را از دیگری امتیاز می بخشد حکایت می‌کند که همان مفهوم ماهیّت است، و منظور از ماهیّت هر چیزی جز مفهوم وجود است، مانند مفاهیم فلسفی چون علم و قدرت و علّت و معلول و یا مفاهیم ماهوی مانند انسان و اسب و غیره است. این مقدمه نیز بدیهی است و

---

[1] مصدر پیشین، ص ٣٣٢.

نیازمند دلیل مستقل نیست و هر کسی در ذهن خود از واقعیات خارجی دو مفهوم وجود و ماهیّت به معنی خاص را انتزاع می‌نماید که وجود وجه اشتراک همه آن واقعیات و ماهیّت وجه امتیاز آنها است.

مقدمه چهارم: هر چیزی غیر از وجود که همان ماهیّت به معنی خاص است و پیش‌ازاین درباره این قسم از ماهیّت توضیح دادیم از نظر ذاتی نه موجود است و نه معدوم، اما این ماهیّت به معنی خاص می‌تواند موجود شود، البته اگر علّت آن وجود داشته باشد و یا متصف به عدم گردد، اگر علّت آن وجود نداشته باشد، بنابراین ماهیّت به معنی خاص از وجود و عدم خالی است و این مقدمه نیز به بداهت عقلی مورد اتفاق عقلا می‌باشد و نیازمند اقامه دلیل نیست؛ بنابراین توضیحات ماهیّت به معنی خاص نه می‌تواند به چیزی وجود اعطا کند و نه می‌تواند عدم را از خود طرد نماید.

مقدمه پنجم: پس از آن که اذعان نمودیم که ماهیّت نه اقتضای وجود دارد و نه عدم را از خود طرد می‌کند و دانستیم که ماهیّت در خارج حقیقت دارد و عدم از آن سلب شده است، باید بپذیریم که این سلب عدم از آن به‌واسطه غیر بوده است، زیرا ذاتاً نمی‌تواند عدم را از ذات خود سلب کند.

پس از بیان این مقدّمات می‌گوییم که آن غیری که سبب سلب عدم از ماهیّت شده است باید وجود باشد، زیرا به حصر عقلی سه حالت متصوّر است: اول آن که یا شیء طارد عدم از ذات است و یا نیست، حال اگر طارد عدم از ذاتش باشد وجود خواهد بود و اگر طارد عدم از ذاتش نباشد یا طارد عدم از ذاتش است و یا نیست، حال اگر طارد وجود از ذاتش باشد عدم خواهد بود و اگر طارد وجود از ذاتش نباشد، بنابراین ماهیّت به معنی خاص خواهد بود، یعنی هر چیزی غیر از وجود و عدم است که شامل مفاهیم فلسفی و مفاهیم ماهوی به معنی اخص می‌شود.

براین‌اساس و تقسیم‌بندی به حصر عقلی آن غیر طارد عدم یکی از احتمالات ذیل خواهد بود:

احتمال اول آن که آن غیر طارد عدم خود عدم باشد، و این احتمال به‌ضرورت عقلی باطل است، زیرا مفروض آن است که ماهیّات در ذات خود فاقد وجود هستند، پس چگونه می‌توان تصوّر کرد که عدم طارد وجود از ماهیّات باشد و عدمی که خود تحقّق ندارد بتواند عدم را از ماهیّت طرد و سلب نماید؟

احتمال دوم آن است که آن غیر طارد عدم خود ماهیّت باشد، یعنی ماهیّت به انضمام ماهیّتی دیگر سبب اتصاف ماهیّت به موجودیّت و تحقّق گردد، و این احتمال نیز مردود است، زیرا چگونه تصوّر می‌شود که ماهیّت فاقد وجودی ذات خود سبب اتصاف ماهیّت به موجودیّت شود؟

احتمال سوم آن است که آن غیر طارد عدم، وجود باشد و این احتمال پس از ابطال دو احتمال قبلی مورد قبول قرار می‌گیرد، زیرا وجودی که بذاته طارد عدم از ذاتش است می‌تواند واسطه و حیثیّت تقییدیه برای اتصاف ماهیّت به وجود باشد و منظور از اصالت وجود نیز همین است، یعنی وجود بذاته و بدون حیثیّت تقییدیه در اعیان تحقّق دارد و به‌واسطه آن ماهیّات نیز متحقّق می‌گردند.

نقد دلیل دوم اصالت وجود

این دلیل به نظر می‌رسد که از جمله دلایل ملاصدرا نباشد، زیرا از اساس بنیانی ضعیف دارد، در هر حال سید کمال حیدری آن را در *نظریة اصالة الوجود* آورده است. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا مفهوم وجود طارد عدم بذاته است یا حقیقت وجود در خارج؟ اگر بگویید که مفهوم وجود طارد عدم است که می‌گوییم: مفهوم وجود از مفاهیم ثانیه فلسفی است که ذاتاً اقتضای چیزی ندارد و بدون حیثیّت تقییدیه در خارج تحصّل پیدا نمی کند، یعنی جاعل باید آن را در خارج جعل

نماید تا تحقّق یابد، و اگر بگویید: منظور حقیقت وجود در خارج طارد عدم از ذات است که در آن صورت می‌گوییم: حقیقت وجود در خارج محل نزاع ما است و چگونه آن را مفروض دانسته اید، زیرا مدعای شما اثبات حقیقت وجود در خارج است، بنابراین استدلال شما در دلیل دوم مصادره به مطلوب است.

دلیل سوم: برهان عدم موجودیّت ماهیّات

ملاصدرا[1] در کتاب *المشاعر* خود چنین استدلال کرده است: «لو لم یکن الوجود موجودا، لم یوجد شیء من الأشیاء، و بطلان التالی یوجب بطلان المقدّم. بیان الملازمة انّ الماهیة اذا اعتبرت بذاتها مجرّدة عن الوجود، فهی معدومة و کذا اذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود و العدم؛ فهی بذلک الاعتبار لا موجودة و لا معدومة. فلو لم یکن الوجود موجودا فی ذاته، لم یمکن ثبوت أحدهما للآخر. فانّ ثبوت شیء لشیء أو انضمامه الیه أو اعتباره معه متفرّع علی وجود المثبت له أو مستلزم لوجوده. فاذا لم یکن الوجود فی ذاته موجودا و لا الماهیة فی ذاتها موجودة، فکیف یتحقّق هیهنا موجود؟ فلا تکون الماهیة موجودة. و کلّ من راجع وجدانه یعلم یقینا انّه اذا لم تکن الماهیة متّحدة بالوجود کما هو عندنا و لا معروضة له کما اشتهر بین المشّائین و لا عارضة له کما علیه طائفة من الصوفیة، فلم یصحّ کونها موجودة بوجه، فانّ انضمام معدوم بمعدوم غیر معقول و أیضا انضمام مفهوم بمفهوم من غیر وجود أحدهما أو عروضه للآخر أو وجودهما أو عروضهما لثالث غیر صحیح أصلا، فانّ العقل یحکم بامتناع ذلک و ما قیل من انّ موجودیة الأشیاء بانتسابها الی واجب‌الوجود فکلام لا تحصیل فیه، لأنّ الوجود للماهیة لیس کالبنوّة للأولاد حیث یتّصفوا بها لأجل انتسابهم الی شخص واحد و ذلک لأنّ حصول النسبة بعد وجود المنتسبین، و اتّصافها بالوجود لیس الا نفس وجودها. و قال بهمنیار فی «التحصیل»: انّا اذا قلنا کذا موجود، فانّا نعنی أمرین: أحدهما انّه ذو وجود کما یقال «انّ زیدا مضاف» و هذا کلام مجازیّ. و الثانی انّه بالحقیقة، انّ الموجود هو الوجود کما انّ المضاف بالحقیقة هو الاضافة»، یعنی: «اگر وجود موجود نمی بود هیچ چیز

---

[1] ملاصدرا، *المشاعر*، ص ١٣-١٤.

دیگری از اشیا موجود نبودند، تالی باطل است، پس مقدم نیز باطل است. ملازمه بین مقدم و تالی این است که ماهیّت بذات خود معدوم است و نیز ماهیّت بذات خود بدون اعتبار وجود و عدم نه موجود است و نه معدوم. پس اگر وجود در ذاتش موجود نباشد ثبوت یکی برای دیگری امکان پذیر نیست، زیرا ثبوث چیزی برای دیگری یا انضمامش به آن یا اعتبارش با آن فرع ثبوت وجود یکی برای دیگری و یا مستلزم وجود آن است، پس از اگر وجود در ذاتش موجود نباشد و ماهیّت نیز در ذاتش موجود نباشد چگونه موجود متحقّق می‌گردد؟ بنابراین ماهیّت موجود نیست و هر کسی که به وجدانش رجوع کند به یقین می‌فهمد که اگر ماهیّت با وجود اتحاد نداشته باشد همانگونه که ما اعتقاد به اتحاد داریم و معروض وجود هم نباشد همانگونه که مشائین به معروضیت ماهیّت نسبت به وجود اعتقاد دارند و عارض بر وجود هم نباشد همان گونه که صوفیه به عارضیت ماهیّت بر وجود اعتقاد دارند در آن صورت ماهیّت به هیچ وجهی از وجوه وجود نخواهد داشت، بنابراین انضمام معدوم به معدوم غیر معقول است و همچنین انضمام مفهوم به مفهوم بدون اعتبار وجود برای یکی از آن دو و یا عارض شدن وجود به دیگری یا وجود هر دو و یا عارض شدن آن بر امر سومی اصلاً ناصحیح است، زیرا عقل به امتناع آن حکم می‌کند، و اینکه گفته شود موجودیّت اشیا به علّت انتساب آنها به واجب‌الوجود است درست نیست، زیرا نسبت وجود به ماهیّت همانند نسبت پسری برای اولاد نیست که به علّت انتساب آنها به یک شخص به آن متصف می‌شوند، زیرا وقتی نسبت حاصل می‌گردد که منتسبین وجود داشته باشند و اتصاف ماهیّت به وجود تنها به‌واسطه وجود حاصل می‌گردد. بهمنیار در کتاب *التحصیل* می‌گوید: وقتی می‌گوییم فلان چیز موجود است، ما دو امر را قصد می‌کنیم: یکی این که ذو یا صاحب وجود است همانطور که گفته می‌شود: زید مضاف یا پدر است، و این کلام مجازی است، و دوم

اینکه آن شیء حقیقت دارد، بنابراین موجود همان وجود است همانچانکه مضاف در حقیقت همان اضافه است».

تقریر برهان ملاصدرا چنین است که ماهیّت بر سه وجه متصوّر است: ماهیّت بشرط لا، یعنی بشرط لا شیء که عبارت است از خود ماهیّت فقط بدون ضمیمه و دوم ماهیّت لا بشرط، یعنی لا بشرط شیء که عبارت است از نفس ماهیّت بدون ملاحظه غیر و ضمیمه. فرق بین «بشرط لا» و «لا بشرط» این است که «بشرط لا» ماهیّت است با ملاحظه عدم شیء، و «لا بشرط» ماهیّت است با عدم ملاحظه شیء، یعنی در اوّل ملاحظه عدم است، و در ثانی عدم ملاحظه و سوم ماهیّت «بشرط شیء» که عبارت است از ماهیّت با ضمیمه. پس هرگاه ماهیّت را بالنسبة بسوی وجود «بشرط لا» اعتبار کنیم، یعنی بدون وجود، البتّه که معدوم است و هرگاه «لا بشرط» اعتبار کنیم، نه موجود است و نه معدوم، و لا بدّ موجود نخواهد بود، زیرا که چیزی که نه موجود است و نه معدوم، غیر موجود است و ماهیّتی که قابل موجودیّت است «بشرط شیء» نتوان اعتبار نمود، یعنی بشرط الوجود، پس هرگاه وجود معدوم باشد یا موجود نباشد، و ماهیّت همچنانچه معلوم شد موجود نیست، و از ضمّ غیر موجود بغیر موجود یا ضمّ معدوم بمعدوم - که فی نفسه محال است، زیرا که انضمام بعد از موجودیّت است- موجودیّت لازم نیاید، پس لازم آید که هیچ چیز موجود نباشد، نه ماهیّت و نه وجود و توضیحش آنکه ثبوت شیء از برای شیئی و انضمام چیزی بسوی چیزی یا اعتبار چیزی با چیزی متفرّع است بر وجود مثبت له، یا مستلزم وجود او است، یعنی ثبوت شیء لشیء فرع علی ثبوت المثبت له است، مثل ثبوت بیاض یا سواد از برای جسم، و انضمام آن به جسم و اعتبارش با جسم مستلزم وجود آن سواد و بیاض قبل از انضمام به جسم است، یعنی سواد و بیاضی باید تحقّق داشته باشد که جسم به آن متصف گردد، پس هر گاه وجود فی ذاته موجود نباشد، و ماهیّت-

همچنانچه دانسته شد- موجود نیست، پس موجودیّت تحقّق نپذیرد، پس ماهیّت نیز موجود نخواهد شد.[1]

ملاصدرا در این استدلال دو قول مشهور منسوب به مشائین و صوفیه را ردّ کرده است که اولی عارض شدن وجود برای ماهیّت و دومی عارض شدن ماهیّت بر وجود است. ظاهر مذهب مشّائین مستلزم این است که وجود عرض باشد و ماهیّت موضوع، و این باطل است، زیرا که معروض و موضوع پیش از وجود عرض باید موجود باشد؛ پس لازم آید که ماهیّت پیش از وجودش موجود شود، و این بالضرورة باطل است. البته اگر منظور آنان از عروض وجود بر ماهیّت در عقل باشد محذوری پیش نمی‌آید. همچنین ظاهر کلام صوفیه باطل است، زیرا که اگر ماهیّت عارض وجود باشد در خارج، لازم آید که ماهیّت موجود باشد، پس یا به همان وجود است، یا بغیر آن. بنابراین یا دور لازم آید یا تسلسل، و هردو باطل است. پس کلام این طایفه را هم باید تأویل نمود، که این عروض نیز در عقل است. و فرقش با مذهب مشّائین اینست که مشّائین ملاحظه صفتیت وجود را نموده، و او را عارض گرفته‌اند و ماهیّت را معروض، و صوفیه ملاحظه أصالت وجود را نموده، و ماهیّت را که امر اعتباریست عارض قرار داده‌اند. عماد الدوله در دفاع از مذهب صوفیه می‌گوید: «ولی آنچه بنظر می‌رسد، این است که مذهب صوفیه الطف از این است، و ماهیّت را چنانچه خود تصریح کرده‌اند وجود خاصّ باید گرفت، زیرا که در نزد آنها ماهیّات وجودات خاصّه‌اند، و نسبتشان بسوی وجودات نسبت ظلّ است بذی ظلّ، و ظلّ را عارض اصل دانند، چنان‌که گفته‌اند:

من و تو عارض ذات وجودیم — مشبک‌های مشکوة وجودیم.

---

[1] امامقلی محمدعلی عماد الدوله، *ترجمه و شرح کتاب المشاعر*، تهران، طهوری، ١٣٦٣ش، ص ١٠٤-١٠٥.

و این عروض اگرچه باز بحسب عقل است، ولی بر وجه حکایت از خارج، یعنی چون وجود اصل است و ماهیّت فرع، فرع تابع اصل است».[1] خلاصه کلام ملاصدرا چنین است که ما باید ماهیّت را لابشرط فرض کنیم که نه اعتبار وجود دارد و نه عدم، و این ماهیّت نه از انضمام مفهومی به مفهومی یا انضمام غیر موجودی به غیر موجود دیگر موجودیّت پیدا نمی کند، مگر اینکه وجود حقیقت داشته باشد و بنابر مذهب ملاصدرا اتحاد با ماهیّت داشته باشد و بنابر مذهب مشائین وجود عارض بر ماهیّت گردد و بنابر قول صوفیه ماهیّت عارض بر وجود گردد و یا هر دو موجود و یا هر دو عارض بر امر سومی باشند که دو مورد آخر قائلی ندارد.

ملاصدرا به یک شبهه هم در این استدلال پاسخ داده است و آن اینکه کسی بگوید: شما گفتید که اگر وجود موجود نباشد لازم آید که هیچ‌چیز موجود نشود، و این مدعا باطل است، زیرا ممکن است که وجود موجود نباشد و امر اعتباری انتزاعی باشد و مع ذلک ماهیّت موجود باشد، و موجودیّتش باعتبار انتسابش بسوی واجب‌الوجود باشد. در دفع دخل مذکور می‌گوید که نسبت ماهیّت با وجود مانند نسبت بنوّت با اولاد نیست، بلکه اتصاف اولاد به بنوّت به علّت انتساب آنها به پدرشان است، اما اتصاف ماهیّت به وجود به علّت نفس وجود است و نه نسبت آن با واجب‌الوجود. سپس ملاصدرا به سخن بهمنیار در کتاب *التحصیل* اشاره می‌کند که گاهی ما می‌گوییم: زید پدر است، منظورمان این است زید صاحب اضافه ابوّت یا پدری است و گاهی می‌گوییم: زید موجود است، یعنی در حقیقت زید در خارج وجود دارد، پس اگر اطلاق مضاف بر اضافه بالحقیقة است، همچنین اطلاق موجود بر وجود بالحقیقة است، یعنی نفس وجود است.

---

[1] مصدر پیشین، ص ١٠٦.

رد برهان عدم موجودیّت ماهیّات

تقریر دلیل سوم ملاصدرا با دلیل دوم فرق چندانی ندارد، اما جهت آشنایی خواننده محترم با سبک ارائه ادلّه ملاصدرا و تکرار آن در آثارش به تبیین آن می‌پردازیم.

ملاصدرا می‌گوید: اگر وجود اصیل نباشد، یعنی موجود بذاته بدون حیثیّت تقییدیه نباشد در آن صورت ماهیّت در خارج تحقّق نمی یابد، اما تالی باطل است، پس مقدم نیز باطل است.

اما بطلان تالی واضح است، زیرا ما به بداهت عقلی می‌دانیم که ماهیّات در خارج تحقّق دارند، زیرا هر شخصی حداقل به وجود خودش علم حضوری دارد و با علم به ذات خود به ماهیّت انسان به علم حضوری آگاهی دارد و همچنین آثار مختلف ماهیّات را در خارج مشاهده می‌کند، بنابراین به وجود ماهیّات در خارج علم اجمالی دارد.

اما تلازم بین مقدم و تالی، یعنی تلازم بین عدم اصالت وجود و عدم وجود ماهیّات در خارج این است که ماهیّات بما هی هی عدم را از ذات خود طرد نمی کنند و از نظر ذات هم اقتضای وجود ندارند، بلکه متساوی الطرفین نسبت به وجود و عدم می‌باشند، و این موضوع را در دلیل دوم بیان کردیم، بنابراین تنها گزینه برای طرد عدم از ماهیّات وجود است و عدم و ماهیّت نمی توانند طارد عدم از ماهیّت باشند، بنابراین وجود طارد عدم از ذاتش است و همان حقیقت واسطه و حیثیّت تقییدیه در اتصاف ماهیّت به وجود است، بنابراین اگر به اصالت وجود قائل نباشیم هیچ ماهیّتی در اعیان متحقّق نمی شوند، و چون تالی باطل گردید، مقدم نیز باطل شد، پس باید وجود اصیل باشد و ماهیّت به‌واسطه وجود تحقّق یابد.

اگر بخواهیم به تقریرات سید کمال حیدری[1] در کتاب *نظریة اصالة الوجود* به دید نقّادی نگاه کنیم باید در کتابی مستقل به تفصیل به آن بپردازیم که خارج از بحث این کتاب است، اما برای خواننده محترم با دیدگاههای شارحان معاصر حکمت متعالیه آشنایی بیشتری پیدا نمایند گاهی در برخی از مباحث این کتاب به نقد دیدگاههای ایشان پرداخته ایم، ولی باید اذعان نمود که وی علی رغم تلاش فراوان برای شرح اسفار و تبیین نظریّات ملاصدرا و یا توجیه آنها دچار لغزشهای بسیاری نیز شده است که از نگاه نقّادان فلسفی پنهان نیست.

برای اینکه این نقد منصفانه و بدور از تعصب باشد به تقریر ایشان از دلیل سوم ملاصدرا اشاره می‌کنیم و خواهیم دید که چه لغزشهایی در این نوع تبیین و تقریرات وجود دارد. او می‌گوید: «وجود الماهیّت فی الاعیان من البدیهیّات الوجدانیة و الفطریة، فان کل شخص یعلم بوجود ذاته وجداناً، و هو یعلم بوجود ماهیة الانسان من خلال علمه الوجدانی بوجود ذاته، و کذلک نحن نعلم بوجود الماهیّات فی الخارج من خلال ما نجده من الآثار المختلفة، فانها لیست آثاراً للوجود المشترک بین الجمیع، بل هی آثار الخصوصیات و الماهیّات المختلفة، فهناک ماهیّات مختلفة فی الواقع العینی نعلم بها من خلال العلم بآثارها، فالعلم بوجود الماهیّات فی الاعیان من الامور الفطریة ایضاً، و هذه هی الکثرة التی تلحق الوجود العینی من جهة الماهیّات».

سید کمال حیدری در این فقره از کتاب *نظریة اصالة الوجود* برای اثبات فطری بودن و بداهت وجود ماهیّات در خارج چنین استدلال می‌کند: که هر کسی به علم شهودی به ذات خویش آگاهی دارد و علم به ذات خود یعنی علم به ماهیّت انسان.

---

[1] سید کمال حیدری، نظریة اصالة الوجود، ص ٣٣٧.

دوم آن که ما آثار ماهیّات مختلف را در خارج مشاهده می‌کنیم، و می‌دانیم که این آثار مختلف نمی‌تواند از وجود مشترک بین ماهیّات نشأت گرفته باشد، بلکه این آثار از خصوصیات و ماهیّات مختلف است، بنابراین ماهیّات مختلفی در عالم واقع وجود دارند که از خلال آثار آنها علم به وجود آنها پیدا می‌کنیم، بنابراین علم به وجود ماهیّات در اعیان از امور فطری است و این کثرت نیز از جهت ماهیّات به وجود عینی ملحق می‌گردند.

نقد اول: مقدمه بدیهی ملاصدرا این بود که ما به فطرت و وجدان خود می‌دانیم ماهیّتی چون انسان در خارج وجود دارد و این قضیّه نیازی به برهان و استدلال ندارد و طبیعی است که تبیین و دو استدلال سید کمال حیدری توضیح واضحات است و بیشتر به ایضاح و تبیین آن قضیّه بدیهی شباهت دارد تا استدلال و برهان.

نقد دوم ما این است که علم حضوری ما به ذات خودمان نمی‌تواند علم به ماهیّت انسان باشد، زیرا در علم حضوری به ذات خودمان تنها به وجود خود آگاهی پیدا می‌کنیم و نه به ماهیّت انسان بما هو انسان، یعنی آگاهی ما به ذات خودمان یک نوع آگاهی از حقیقت نفس است و نه ماهیّت، و از طرف دیگر اگر ما با علم به ذات خود علم به ماهیّت انسان پیدا می‌کردیم باید این علم ما را مستغنی از تعریف ماهیّت انسان می‌کرد، زیرا دریافت حضوری علم بدیهی و علم به ماهیّت از نوع علم حصولی است که تحلیلی و مرکب است.

نقد سوم ما این است که ایشان اختلاف آثار را از وجود مشترک بین ماهیّات نفی کرده و آن را به اختلاف ماهیّات در آثار منتسب نموده است و این ادّعا با مبنای اصالت وجودی وی ناسازگار است، زیرا طرف‌داران اصالت وجود اختلاف آثار ماهیّات را به اختلاف مراتب وجود نسبت می‌دهند و نه به اختلاف ماهیّات که آنها را اموری اعتباری و انتزاعی می‌دانند و از ایشان می پرسیم که اگر آثار خارجی مرتب بر

ماهیّات خارجی است و نه وجود، پس چگونه ماهیّت را اعتباری و وجود را اصیل می دانید؟ بنابراین عبارت شما «و هذه الکثرة التی تلحق الوجود العینی من جهة الماهیّات» بدین معنی است که کثرت در وجود عینی از جهت ماهیّات حاصل می‌گردد، یعنی کثرت در اعیان اعتباری و از شؤون ماهیّات اعتباری است، این سخن با مبنای ایشان در اصالت وجود سازگاری دارد، اما ایشان بین آثار ماهیّات و کثرت خلط کرده‌اند، زیرا بر اساس مبنای اصالت وجود آثار ماهیّات به اختلاف مراتب وجود برمی‌گردد و آثار اموری متحقّق و واقعی هستند، اما کثرت به مراتب یک حقیقت واحد عینی برمی‌گردد که ماهیّات حدّ و ظلّ آن حقیقت بشمار می آیند.

نقد چهارم ما به اصل استدلال ایشان است که وجود را طارد عدم از ذات خود دانسته و در این امر به ملاصدرا اقتدا نموده است و در نقد دلیل دوم آوردیم که منظور شما از وجود یا مفهوم وجود به معنای معقول ثانوی فلسفی است و یا حقیقت وجود است، زیرا اگر معقول ثانیه فلسفی باشد همچون دیگر مفاهیم کلی نسبت به وجود و عدم در خارج لا اقتضا است و اگر منظور حقیقت عینی وجود در خارج است که هنوز چنین حقیقتی را اثبات نکرده ایم که از آن برای اصالت وجود بهره بگیریم و این مصادره به مطلوب است، زیرا اگر قبول می کردیم که در خارج حقیقتی به نام وجود هست که طارد عدم از ذات خود است دیگر نزاعی در اصالت وجود و یا اصالت ماهیّت نبود.

سید کمال حیدری سپس دلیل ملاصدرا در کتاب *مشاعر* را آورده و آن را دلیلی تمام در اصالت وجود دانسته است. ملاصدرا در این استدلال به قاعده فرعیّت با استفاده از لفظ متفرع یا مستلزم به اعتبار اختلاف فلاسفه در این دو لفظ در قاعده مذکور ثبوت وجود برای ماهیّت را متفرع یا مستلزم ثبوت مثبت له یعنی ماهیّت دانسته است و به نقل از ملاصدرا می‌گوید که وقتی وجود ثبوت نداشته باشد و ماهیّت بما

هی هی نیز بدون حیثیّت تقییدیه تحصّل بالذاتی ندارد پس چگونه ماهیّت در خارج متحقّق می‌گردد، بنابراین باید قائل به موجودیّت وجود در خارج باشیم.

سؤال ما این است که قاعده فرعیّت تنها در هلیات مرکبه استفاده می‌شود و موضوع نزاع ما در هلیات بسیطه است، یعنی انسان موجود است، بنابراین تمسک به این قاعده توسط ملاصدرا و شارح آثار وی سید کمال حیدری معقول نیست.

ثانیاً اگر حیثیّت تقییدیه و جاعل در این موجودیّت انسان مثلاً لحاظ نگردد در آن صورت برای وجود در خارج نیز نمی‌توان موجودیّتی قائل بود، زیرا حقیقت واحدی به نام زید در خارج همه مصداق وجود است و هم ماهیّت که به جعل بسیط توسط جاعل ایجاد شده است که همان حیثیّت تعلیلیه است که تحصّل و تحقّق وجود و ماهیّت به همان حیثیّت تعلیلیه است و نه تقییدیه.

به عقیده ما جاعل به جعل بسیط ماهیّت را به انضمام وجود تشخص بخشیده است و ماهیّت که ذاتاً نسبت به وجود و عدم لا اقتضا است به‌واسطه جعل جاعل و نه وجود صرف تحقّق یافته است، بنابراین آنچه که در خارج از ذهن واقعیّت و تشخص دارد ماهیّت منضم به وجود است، و روشن است که اصالت نه با وجود صرف است و نه ماهیّت بدون انضمام به وجود.

دفع دخل ملاصدرا نیز برای ما قابل قبول نیست، سؤال این بود که ممکن است که وجود موجود نباشد و امر اعتباری انتزاعی باشد و مع ذلک ماهیّت موجود باشد، و موجودیّتش باعتبار انتسابش بسوی واجب‌الوجود باشد و جواب ملاصدرا این است که «اتصاف اولاد به بنوّت به علّت انتساب آنها به پدرشان است، زیرا وقتی نسبت حاصل می‌گردد که منتسبین وجود داشته باشند، اما اتصاف ماهیّت به وجود به علّت نفس وجود است و نه نسبت آن با واجب‌الوجود». به عقیده ما این قیاس مع الفارق است، زیرا نسبت فرزند به پدر با نسبت موجودات با ذات الهی قابل مقایسه نیست و

منظور سؤال کننده این است که ماهیّات با جعل جاعل تشخص خارجی پیدا می‌کنند و مفهوم وجود از آن وجود متشخص انتزاع می‌گردد، بنابراین دخل مقدر استدلال از نسبت بین ماهیّت و واجب نیست که ملاصدرا آن را ردّ کرده و ادّعا می‌کند که نسبت وقتی حاصل می‌گردد که منتسبین حصول داشته باشند، بلکه مراد مستشکل از نسبت، جعل جاعل بوده است و نه نسبت اضافه بین ماهیّت و واجب‌الوجود.

دلیل چهارم: اختلاف لوازم وجود

سید کمال حیدری[1] می‌گوید که ماهیّات به معنی اخص یعنی من حیث هی هی متساوی النسبه هستند نسبت به همه لوازم و احکام خارج از ذات آنها، بنابراین ماهیّات مختلف نمی‌توانند منشأ اختلاف آثار خارجی در حصص وجودیه باشند.

دلیل چهارم مبتنی بر یک قیاس استثنائی بدین شرح است:

اگر مفهوم وجود افراد مصادیق عینی در خارج نداشته باشد متصف به لوازم مختلف و متغایر نمی‌گردد، و چون تالی باطل است، زیرا می‌دانیم که مفهوم وجود به لوازم متخالف متصف می‌شود،بنابراین مقدم نیز باطل است، و نتیجه این می‌شود که برای مفهوم وجود افراد و مصادیق عینی در خارج است.

در قیاس استثنایی یک ملازمه بین مقدم و تالی به اثبات رسد تا با ابطال تالی مقدم نیز باطل گردد.

تقریر استدلال چهارم بر اساس مبنای ملاصدرا که البته اشاره‌ای به آن در کتاب *مشاعر* نداشته و اشاراتی در کتاب *اسفار* و *الشواهد الربوبیة* دارد به شرح ذیل است: مفهوم وجود که اشتراک معنوی آن بر اساس دیدگاه ملاصدرا به اثبات رسید به دو شکل قابل ملاحظه است: یکی این که آن را به‌عنوان مفهومی کلی در ذهن بدون تخصیص به حصّه و یا قید خاصی در نظر آوریم و دوم آن که آن مفهوم را در حالت اضافه به ماهیّات مختلف در نظر آوریم که به آن حصص وجودیه می‌گویند، مانند وجود زید و وجود درخت، بنابراین وجود به ماهیّتی به نام انسان و یا درخت اضافه شده است و حصص وجودیه ذات مفهوم عام وجود به اضافه ماهیّت است و بر اساس اصالت وجود اضافه داخل در ملاحظه حصص وجودیه و ماهیّت خارجاز آن است و

---

[1] سید کمال حیدری، *نظریة اصالة الوجود*، ص ۳۴۱.

وجود مضاف به ماهیّت همان مفهوم وجود کلی است و اضافه هم حقیقتی جز خود وجود ماهیّت ندارد و ثابت خواهد شد که حصص وجودیه مصداق وجود عام کلی نیز خواهد بود و اختلاف بین حصص وجودیه و وجود عام کلی اعتباری است.

از طرف دیگر مشاهده می‌کنیم که حصص وجودیه مضاف به ماهیّات دارای احکام و لوازم متخالفی دارند، مثلاً وجود عقل و وجود درخت هر کدام احکام متفاوتی در بساطت و یا تکثر و مانند آنها دارند، بنابراین حصص وجودیه دارای آثار و احکام متفاوتی هستند که برخی از آنها کاملاً متخالف یکدیگر هستند، مانند وحدت و کثرت. قبلاً ثابت شد که ماهیّت به معنی اخص ماهیّت بما هی هی است و اقتضایی ذاتاً نسبت به امری خارج از ذات و ذاتیّات ندارد.

حال این سؤال مطرح می‌شود که این آثار متفاوت و گاه متخالف در حصص وجودیه چون وجود عقل و وجود درخت مثلاً از کجا نشأت گرفته است؟

برای پاسخ به این سؤال پنج حالت از نظر عقلی متصوّر است:

اول: اینکه عدم سبب اختلاف لوازم وجود باشد، و این احتمال عقلاً باطل است، زیرا عدم و نیستی سبب تمایز نمی‌شود و در اعدام تمایزی قابل‌تصور نیست.

دوم: اینکه مفهوم عام بدیهی وجود منشأ اختلاف لوازم باشد، و این احتمال نیز قابل قبول نیست، زیرا مفهوم وجود از مفاهیم ثانیه فلسفی است و از آن جهت که مفهوم است نمی‌تواند سبب تخالف لوازم بین حصص وجودیه شود و این مفهوم عام به‌صورت مشترک معنوی بر همه حصص وجودیه بدون اختلاف صادق است و از طرف دیگر هر کلی برای تخصص به چیزی از افرادش و حصص وجودیه نیازمند امری خارج از ذاتش است تا فردی و حصّه‌ای از حصص از دیگر متمایز گردد، زیرا

اگر مفهوم عام وجود سبب تشخص هر فردی از حصص وجودیه باشد، لازم می‌آید که آن حصّه عین آن واحد عینی باشد و تمایز بین حصص وجودیه حاصل نمی‌گردد.[١]

سوم: آنکه مفهوم وجود خاص مضاف که همان [مفهوم] [٢]حصّه وجودیه است سبب اختلاف لوازم گردد، و این احتمال نیز باطل است، زیرا حصص وجودیه تنها مفاهیمی مضاف هستند و مفهوم بما هو مفهوم نمی‌تواند سبب اختلاف لوازم باشد. اگر بگویید که آن مفهوم مضاف است و اضافه سبب اختلاف لوازم و احکام می‌گردد، می‌گوییم: اضافه امری اعتباری است و امور اعتباری نمی توانند در نفس واقع و عالم یعنی تأثیرگذار باشند و تمایزی که از امور اعتباری قابل تصوّر است تمایز اعتباری است و نه واقعی، بنابراین اضافه نمی‌تواند سبب تحقّق لوازم حقیقی در عالم اعیان باشد.

چهارم: اینکه ماهیّات مختلفه در حصص وجودیه سبب و منشأ تمایز و اختلاف باشد، و این احتمال نیز باطل است، زیرا ماهیّت بما هی هی نسبت به جمیع لوازم و احکام بلا اقتضا است، بنابراین ماهیّت به معنی اخص نه مقتضی وجود لوازم است و نه عدم آنها.

پنجم: آنکه حصص وجودیه به لحاظ کاشفیت و حکایت از آن مصادیق و ملزومات آنها در واقع عینی با یکدیگر اختلاف داشته باشند و این احتمال مورد قبول است، زیرا اگر برای حصص وجودیه مصادیق خارجی نباشد دلیلی برای توجیه اختلاف لوازم و آثار و احکام حصص وجودیه نخواهیم داشت و از آنجایی که به وجود چنین

---

[١] ملاصدرا، *المبدأ و المعاد*، ص ١٢٣.

[٢] در متن استدلال کمال حیدری کلمه مفهوم حذف شده است، و بدیهی است که مفهوم وجود خاص مضاف غیر از حصه وجودیه در خارج است و منظور وی باید همان مفهوم حصه وجودیه باشد.

لوازم و احکامی در حصص وجودیه علم داریم، بنابراین باید قبول کنیم که اختلاف بین مصادیق و ملزومات به مصادیق خارجی برمی‌گردد، و این معنی آن است که ورای لوازم حصص وجودیه در ذهن ملزومات و مصادیق خارجی متفاوت و متمایز تحقّق دارد و اختلاف بین لوازم به لحاظ کاشفیت آنها و حکایت آنها از آن مصادیق خارجی است. اختلاف بین مفهوم عام وجود و حصص وجودیه، اعتباری و از جهت اضافه آن به ماهیّات است، بنابراین مفهوم عام وجود بر آن مصادیق بالذات صادق است و این همان معنی اصالت وجود است. خلاصه دلیل چهارم این می‌شود که اگر برای مفهوم وجود افراد و مصادیق عینی در عالم واقع نباشد آن وجود به لوازم متخالف متصف نمی‌گردد.

نقد دلیل چهارم اصالت وجود

اگر بخواهیم این دلیل را به زبان ساده تری تبیین و نقد کنیم باید متوسل به مثال شویم تا محل نزاع روشن گردد. ما دو مفهوم از آتش و یخ مثلاً در ذهن داریم و برای این دو مفهوم دو گزاره آتش موجود است و یخ موجود است قابل تصوّر است. به وجود آتش و وجود یخ دو حصّه وجودیه گفته می‌شود که اگر قائل به اصالت وجود باشیم باید بپذیریم که وجود آتش و وجود یخ دو حقیقت عینی در خارج هستند. دلیل چهارم این گونه شکل می‌گیرد که آتش و یخ دارای لوازم خارجی متخالفی هستند، یعنی آتش خاصیت سوزاندن و یخ خاصیت برودت و سردی دارد، حال اگر برای وجود آن دو حقیقت خارجی نباشد در آن صورت این لوازم و خاصیتهای متخالف و متمایز تحقّق نمی پذیرند، اما به بداهت عقلی می‌دانیم که این خاصیتها و لوازم در عالم واقع حقیقت دارند، پس باید بپذیریم که برای وجود آن دو حقیقت عینی در خارج است و وقتی وجود حقیقت و مصداق عینی داشته باشد، ماهیّت آتش و ماهیّت یخ اعتباری خواهند بود. همین مثال را دقیق تر می‌توان برای وجود عقل و وجود درخت

مثلاً بیان نمود که عقل امری بسیط و مجرّد است، اما درخت امری مرکب است، و این لوازم عقل و درخت، یعنی بساطت و ترکیب با یکدیگر متخالف هستند، به عبارتی دیگر نمی‌شود که چیزی هم بسیط باشد و هم مرکب از حیث واحد.

تا اینجا ما فقط به لوازم حصّه وجودیه آتش و حصّه وجودیه یخ آگاهی داریم و می‌دانیم که در عالم واقع سوزاندن و برودت بر دو امر متفاوت به نامهای آتش و یخ صادق هستند، اما نمی دانیم که این لوازم از ماهیّت آتش و یخ نشأت گرفته اند تا آن ماهیّات اصیل باشند و یا از حقیقتی عینی به نام وجود آتش و وجود یخ در عالم عینی و واقعی نشأت گرفته اند تا قائل به اصالت وجود باشیم. در مثال عقل و درخت نیز ما به تخالف بساطت و ترکیب به‌عنوان لوازم حصّه وجودیه عقل و درخت اذعان داریم، اما دقیقاً نمی دانیم که این بساطت و ترکیب از وجود عقل و درخت نشأت گرفته اند و یا از ماهیّت عقل و درخت. از طرف دیگر به حقیقتی به نام وجود آتش و وجود یخ به‌عنوان حقیقت خارجی شک داریم و می‌خواهیم ثابت کنیم که این لوازم متخالف دلیلی بر وجود آتش و وجود یخ است و نه ماهیّت آتش و ماهیّت یخ، که اگر وجود آتش و وجود یخ ثابت شوند در آن صورت ما به مصادیق عینی وجود به‌عنوان حصص وجودیه اذعان کرده‌ایم و این همان معنی اصالت وجود در مقابل اصالت ماهیّت است.

طرف‌داران اصالت ماهیّت می‌گویند که مفهوم عام وجود که امری کلی و انتزاعی است نمی‌تواند سبب اختلاف لوازمی چون سوزاندن و برودت باشد، زیرا این مفهوم به‌صورت یکسان بر وجود آتش و وجود یخ صدق می‌کند و برای تمایز این لوازم باید امری خارج از مفهوم وجود عام باشد که این تمایز را ایجاد نماید. صدق مفهوم عام وجود همانند صدق انسان بر زید و عمر و بکر به‌صورت یکسان است و اگر تفاوتی بین این افراد وجود دارد به ذات ماهیّت انسان برنمی گردد، بلکه باید اموری خارج

از ذات ماهیّت همانند سن و رنگ و قد و شکل و مانند آنها باشد که افراد یک نوع کلی از یکدیگر متمایز شوند، و در مورد مفهوم عام وجود نیز چنین است، زیرا به‌صورت یکسان به وجود آتش و وجود یخ صدق می‌کند، بنابراین امتیاز لوازم و آثار آتش و یخ باید به امری خارج از آن مفهوم کلی وجود برگردد.

و می‌گویند که عدم نیز نمی‌تواند سبب تمایز اشیاء باشد، زیرا اعدام حقیقتی بالذات ندارند که امری را از دیگری متمایز نماید. مفهوم وجود آتش و مفهوم وجود یخ نیز از جمله مفاهیم ذهنی هستند و درست است که مفهوم وجود آتش با مفهوم وجود یخ متفاوت است، اما آثار خارجی و لوازم خارجی آنها را باید در عالم واقعی جستجو کرد و مفهوم بما هو مفهوم نمی‌تواند منشأ آثار عینی در خارج باشد. از طرف دیگر مفاهیم اولی که از مصادیق خارجی انتزاع می‌شوند خود به سبب حقایق خارجی در ذهن حاصل می‌شوند، و از نظر ذات متأخر از حقیقت خارجی هستند و امر متأخر ذاتی نمی‌تواند علّت امر متقدّم ذاتی باشد.

و می‌گویند که ماهیّت آتش و ماهیّت یخ بما هی هی نیز نسبت به حصول لوازمی چون سوزاندن و برودت لا اقتضا است، یعنی در ذات و ذاتیّات ماهیّات آن لوازم و آثار لحاظ نگردیده است، اما این بدین معنی نیست که اگر ماهیّت در خارج تحصّل پیدا کند آن لوازم را نخواهد داشت و چون تحصّل ماهیّت به حیثیّت تعلیلیه یعنی جاعل برمی‌گردد، بنابراین ماهیّت بما هی هی نسبت به آن لوازم و احکام یعنی سوزاندن و برودت متساوی النسبه است.

و می‌گویند که وقتی نه عدم و نه وجود عام بدیهی و نه مفهوم حصص وجودیه سبب این آثار نمی‌شود باید به حقیقتی به نام حصّه وجودیه در خارج اذعان نماییم و اگر حصص وجودیه، یعنی وجود آتش و وجود یخ در عالم واقع حقیقت و تحصّل داشته

باشند در آن صورت اذعان کرده‌ایم که وجود چیزی در خارج حقیقت عینی دارد و این همان به معنی اصالت وجود در مقابل اصالت ماهیّت است.

امیدوارم تا اینجا در فهم دلیل چهارم طرف‌داران اصالت وجود به خطا نرفته باشیم و به همان صورتی که آن را تقریر کرده‌اند تبیین کرده باشیم.

حال این سؤال اساسی مطرح می‌شود که طرف‌داران اصالت ماهیّت کدام ماهیّت را اصیل می‌دانند، آیا آنان ماهیّت بما هی هی و یا ما یقال فی جواب ما هو را اصیل می‌دانند و یا اینکه ماهیّت خارجی را پس از جعل اصیل می‌دانند؟ بدیهی است که کسی ماهیّت بما هی هی را اصیل نمی‌داند و اعتباری بودن آن مورد اتفاق همه عقلا است، اما اگر جاعل آتش و یا یخ را در عالم عینی و خارج جعل نمود، در آن صورت ماهیّت مجعوله اصالت دارد یا وجود پس از جعل؟ طرف‌داران اصالت وجود جعل را به وجود اختصاص می‌دهند و ماهیّت را امری اعتباری و انتزاعی از حدود وجود می‌دانند، اما طرف‌داران اصالت ماهیّت معتقدند که آتش و یخ پس از جعل دارای آثار و لوازمی متخالف هستند و این اختلاف لوازم به ماهیّت آتش و ماهیّت یخ مرتبط است و نه به اصل وجود، زیرا وجود مفهومی عام است که پس از جعل بر همه موجودات مقیّد به‌صورت یکسان صادق است و اختلاف آثار آتش و یخ به ماهیّت آتش و ماهیّت یخ اما پس از جعل برمی‌گردد. بنابر این حصص وجودیه یعنی وجود آتش و وجود یخ مفاهیمی انتزاعی از ماهیّت مجعوله هستند که مفهوم عام وجود نیز به‌عنوان یک مفهوم اعتباری بر آنها صادق است و آنچه که در عالم واقع تحقّق دارد ماهیّات مجعوله است، یعنی یخ حقیقی و آتش حقیقی و حقیقت آن دو نیز ذاتی نیست، بلکه از ناحیه جاعل نشأت گرفته است.

بر اساس قاعده فرعیّت اشکالی بر دلیل ملاصدرا وارد شده است که به تقریر اشکال و پاسخ طرف‌داران اصالت وجود به آن اشکال و پاسخ ما به طرف‌داران اصالت وجود در نهایت خواهد آمد.

تقریر اشکال قاعده فرعیّت و اصالت وجود

اگر برای وجود مصادیق خارجی باشد که بر ماهیّات حمل می‌گردند، معنی آن این است که مصداق وجود برای ماهیّت در خارج ثابت است، و وقتی می‌گوییم: انسان موجود است، یعنی وجود برای انسان در خارج ثابت است، و قاعده فرعیّت می‌گوید که ثبوت چیزی برای چیزی فرع ثبوت مثبت له است، یعنی ثبوت وجود برای ماهیّت در خارج فرع ثبوت آن ماهیّت در رتبه سابقه است، به عبارتی دیگر باید ماهیّتی در خارج ثابت باشد که وجود برای آن ثابت گردد، و اگر ماهیّت به همان وجود محمول ثبوت داشته باشد لازم می‌آید که شیء بر خودش مقدم باشد و این دور باطل است و اگر ماهیّت به وجود دیگری غیر از محمول ثبوت داشته باشد همین سؤال را از آن وجود دوم خواهیم کرد و لازمه این سخن تسلسل وجودات محمول بر ماهیّت است که باطل می‌باشد.

بنابراین، اگر برای وجود مصداقی در عالم واقع باشد یا مستلزم تقدم شیء بر خودش است یا مستلزم تسلسل است و هر دو تالی باطل هستند، بنابراین نمی‌تواند در خارج مصداقی برای وجود باشد.

پاسخ اول طرف‌داران اصالت وجود به شبهه

این اشکال از قول به اصالت وجود نشأت نگرفته است، بلکه اجرای قاعده فرعیّت در اتصاف ماهیّت به وجود عامل این شبهه است، بنابراین اگر حمل وجود بر ماهیّت را از مصادیق قاعده فرعیّت بدانیم دور یا تسلسل باطل لازم می‌آید، اعم از اینکه قائل به اصالت وجود باشیم و یا اصالت ماهیّت.

این پاسخ مبنی بر این اصل است که قاعده فرعیّت در هلیات مرکبه کاربرد دارد و قضیّه انسان موجود است از مصادیق هلیات بسیطه است، بنابراین شبهه بدین ترتیب دفع می‌گردد.

پاسخ دوم طرف‌داران اصالت وجود به شبهه

قاعده فرعیّت که همان ثبوت چیزی برای چیزی فرع ثبوت مصبت له است به هلیات مرکبه اختصاص دارد که دو چیز در قضیّه به‌عنوان موضوع و محمول می‌باشند، مانند این که می‌گوییم: زید کاتب است، و بر اساس این قاعده ثبوت کاتبیت برای زید فرع ثبوت زید و وجود آن قبل از اتصاف به کاتبیت است.

بنابراین، قاعده فرعیّت شامل هلیات بسیطه نمی‌شود، زیرا وقتی می‌گوییم: زید موجود است، منظور ما این است که زید در خارج تحقّق دارد و در خارج جز زید حقیقتی مجزا از زید تحقّق ندارد که آن را برای زید ثابت نماییم، بنابراین هلیات بسیطه از قاعده فرعیّت تخصّصاً خارج است.

به‌عبارت‌دیگر ترکیب ماهیّت و وجود در هلیات بسیطه از نوع ترکیب اتحادی بین متحصّل و لا متحصّل است، و ماهیّت نیز ثبوتی جز خود وجود به‌عنوان محمول ندارد، بنابراین ثبوت چیزی برای چیزی طبق قاعده فرعیّت تحقّق نپذیرفته است که مشمول دور و یا تسلسل گردد.

پاسخ سوم بر اساس مبانی ملاصدرا

پاسخ‌های قبلی مبنی بر محمول بودن وجود بر ماهیّت بود و اینکه هلیات بسیطه از قانون فرعیّت تخصّصاً خارج است و این پاسخ سوم مبنی بر موضوع بودن موجود و محمول بودن ماهیّت به توضیحی که اشاره خواهد شد می‌باشد.

البته ایرادی که به ملاصدرا در قاعده فرعیّت گرفتیم و گفتیم که این قاعده در هلیات بسیطه کاربرد ندارد همچنان به‌عنوان یک اشکال باقی است و اینکه ملاصدرا آن

قاعده را برای مماشات با طرف‌داران اصالت ماهیّت بیان کرده است نمی‌پذیریم، زیرا بر اساس اصالت ماهیّت نیز این قاعده در هلیات مرکبه کاربرد دارد، بنابراین توجیه نمودن آن به صورتی که غباری بر استدلال ملاصدرا وارد نگردد صحیح به نظر نمی رسد.

ملاصدرا در *الشواهد الربوبیة*[1] می‌گوید: «ان الوجود کما مرّ نفس موجودیة الماهیة، لا موجودیة شیء لها حتی لزم ان یکون اتصاف الماهیة به فرع تحقّقها فی نفسها، فالقاعدة علی عمومها باقیة، من غیر حاجة الی الاستثناء فی القضایا الکلیة العقلیة، کما قد یحتاج الیه فی الاحکام النقلیة عن تعارض الادلة» و چنین ادامه می‌دهد: «و هذا الذی اظهرناه انما جریانه علی طریقة القوم من ان الماهیة موجودة و الوجود من عوارضها»، یعنی: «همچنان که گفته شد وجود همان نفس موجودیّت ماهیّت است و نه موجودیّت چیزی برای ماهیّت تا لازم آید که اتصاف ماهیّت به آن فرع تحقّق ماهیّت در ذات خود باشد، بنابراین عموم قاعده فرعیّت بر جای خود باقی است و نیازی به استثنای قضایای کلی عقلی نیست، همچنان که از این قاعده در احکام نقلی در تعارض ادلّه بهره گرفته می‌شود. و توضیحاتی که ارائه کردیم بر اساس مبنای اصالت ماهیّت بود که ماهیّت موجود است و وجود از عوارض آن است».

ملاصدرا تأکید دارد که قاعده فرعیّت قاعده‌ای عقلی است که هم در هلیات بسیطه و هم هلیات مرکبه کاربرد دارد، زیرا بر اساس اصالت وجود وقتی می‌گوییم: انسان موجود است، در حقیقت گفته‌ایم: آن موجود انسان است و ماهیّت حمل بر وجود شده است و نه بالعکس، و قاعده فرعیّت در موجود انسان است صادق می‌باشد، زیرا وجود بذاته موجود است و نه اینکه موجود به‌واسطه ماهیّت یا چیزی دیگر وجود

---

[1] ملاصدرا، *الشواهد الربوبیة*، ص ١٦.

داشته باشد، بنابراین قاعده فرعیّت در آن صادق است، اما اگر اصالت با ماهیّت باشد در آن صورت ماهیّت باید قبل از حمل وجود بر آن ثبوت ذاتی داشته باشد تا وجود بر آن حمل گردد و این به معنی تقدم شیء بر خودش است که محال است.

ملاصدرا می‌گوید که احکام عقلی چون قاعده فرعیّت قابل تخصیص نیست، بنابراین قول به تخصیص قاعده در هلیات بسیطه صحیح نمی‌باشد.

دلیل پنجم: عدم ترتب آثار بر ماهیّت به وجود ذهنی

طرف‌داران اصالت وجود می‌گویند که ماهیّت در ذهن عین ماهیّت در خارج است و اختلاف میان ماهیّت در ذهن و خارج به وجود ذهنی و وجود خارجی برمی‌گردد، ولی حقیقت ماهیّت در ذهن و خارج با یکدیگر تطابق و عینیت کامل دارند، و در واقع یک چیز هستند و وجود ذهنی دارای آثار خود در ذهن است و وجود خارجی نیز دارای آثار خاص خود در خارج است، ولی در ماهیّات به خلاف وجود است، زیرا آنچه که در ذهن از ماهیّت است بعینه در خارج هم هست، بنابراین اگر ماهیّت آتش مثلاً در خارج خاصیّت سوزاندن دارد و در ذهن این خاصیّت را ندارد، بدین معنی نیست که ماهیّت آتش در ذهن و خارج با یکدیگر متفاوت هستند، بلکه این تفاوت به وجود ذهنی و وجود خارجی آتش ارتباط دارد و ماهیّت آتش در هر دو ظرف یکی است. حاج ملا هادی سبزواری چنین گفته است:

للشیء غیر الکون فی الاعیان کون بنفسه لدی الاذهان

یعنی برای ماهیّت در اعیان وجودی ذهنی است و آثاری که بر وجود خارجی چون سوزاندن در آتش مترتب است بر وجود ذهنی مترتب نیست.

استدلال ملاصدرا به وجود ذهنی و وجود خارجی برای اثبات اصالت وجود چنین است که اگر ماهیّت اصیل باشد و در اعیان تحقّق داشته باشد، یعنی ماهیّت منشأ آثار خارجی باشد، لازم می‌آید که همان آثار در ذهن نیز تحقّق پذیرد، زیرا ماهیّت در ذهن و خارج عین هم هستند و اگر ماهیّت در خارج منشأ آثار باشد باید همان آثار در ذهن نیز وجود داشته باشد، مثلاً ماهیّت آتش در خارج خاصیت سوزاندگی دارد، باید با تصوّر ماهیّت آتش نیز همان خاصیت سوزاندگی را نیز در ذهن داشته باشیم، درحالی‌که چنین نیست، بنابراین ماهیّت اصیل نیست.

ملاصدرا در کتاب *المشاعر* خود چنین استدلال کرده است: « انّ من البین الواضح انّ المراد بالخارج و الذهن فی قولنا «هذا موجود فی الخارج» و «ذاک موجود فی الذهن» لیسا من قبیل الظروف و الامکنة و لا المحالّ، بل المعنی بکون الشیء فی الخارج انّ له وجودا یترتّب علیه آثاره و أحکامه، و بکونه فی الذهن انّه بخلاف ذلک. فلو لم یکن للوجود حقیقة الا مجرّد تحصّل الماهیة، لم یکن حینئذ فرق بین الخارج و الذهن، و هو محال، اذ الماهیة قد تکون متحصّلة ذهنا و لیست بموجودة فی الخارج»، یعنی: «روشن و بدیهی است که مراد از خارج و ذهن وقتی می‌گوییم: آن چیز در ذهن موجود است و آن چیز در خارج موجود است از قبیل ظروف و مکانها و محل حلول آنها نیست، بلکه منظور ما این است که آن چیز در خارج از ذهن وجودی دارد که بر آن آثار و احکامی مترتب می‌شود و اگر آن چیز در ذهن است منظورمان آن است که آثار و احکامی بر آن در ذهن مترتب نمی‌شود، بنابراین اگر برای وجود حقیقتی به جز تحصّل ماهیّت نمی بود در آن صورت نباید فرقی بین خارج و ذهن باشد و آن فرض محال است، زیرا گاهی ماهیّت در ذهن تحصّل و وجود دارد، اما در خارج موجود نیست».

ملاصدرا می خواهد بگوید که بین وجود خارجی و وجود ذهنی فرق است و آثار مخصوص هر شیء بر وجود خارجی آن مترتب می‌شود، درحالی‌که این آثار بر ماهیّت که امری ذهنی است تعلق نمی گیرد، بنابراین وجود اصالت دارد. به‌عنوان مثال ماهیّت چیزی چون آتش اگر اصالت داشته باشد در آن صورت باید خواص و آثار آتش هم در ذهن و هم در خارج از ذهن یکی باشد، یعنی اگر تصوّر آتش را در ذهن بیاورید در آن صورت باید احساس سوزاندن هم در ذهن باشد، درحالی‌که ما چنین احساس از تصوّر آتش نداریم، پس باید آثار سوزاندن از وجود آتش نشأت گرفته باشد و نتیجه می گیریم که وجود اصیل است.

حاج ملا هادی سبزواری چنین گفته است:

لانه منبع کل شرف والفرق بین نحوی الکون یفی

یعنی: وجود منبع هر اثری است و فرق بین دو نحو وجود، یعنی ذهنی و خارجی برای استدلال بر اصالت وجود کفایت می‌کند.

ردّ دلیل عدم ترتب آثار بر ماهیّت به وجود ذهنی

طرف‌داران اصالت ماهیّت در پاسخ آن گروه می‌گویند که ماهیّت بما هی و مفهوم ذهنی ما از ماهیّت دو امر متفاوت از یکدیگر هستند، حال چگونه شما طرف‌داران اصالت وجود آن دو را یکی فرض کرده اید و ادّعا کرده اید که اگر ماهیّت اصالت داشته باشد در آن صورت آثار مترتب بر ماهیّت در خارج از ذهن باید عیناً همان آثار در ذهن نیز مترتب شود، و این فرض خطا است، زیرا ماهیّت آتش در خارج از ذهن چیزی جز مفهوم آتش در ذهن است. از طرف دیگر ملاصدرا در اینجا از دو تعریفی که قبلاً از ماهیّت ارائه کردیم، یعنی «ما به الشیء هو هو» و «مایقال فی جواب ما هو» تعریف دوم را مبنای استدلال خود قرار داده است و همه فلاسفه از اصالت وجودی و اصالت ماهیّتی آن تعریف دوم را اعتباری و ذهنی می‌دانند، بنابراین با پیش فرض اعتباری بودن ماهیّت نمی‌توان اثبات کرد که ماهیّت اعتباری و وجود اصیل است. شاید ملاصدرا بگوید که ماهیّت در دو ظرف ذهن و خارج بعینه موجود است، زیرا باید این اصل را بپذیریم که ماهیّت ذهنی یا همان علم ما به ماهیّت با ماهیّت خارج از ذهن تطابق داشته باشد، بنابراین علی رغم این تطابق بین ماهیّت ذهنی و ماهیّت خارجی میان آثار و احکام ماهیّت در خارج و در ذهن اختلاف وجود دارد و به همین دلیل باید بپذیریم که این آثار از ذات ماهیّت نشأت نگرفته و از ناحیه وجود است، بنابراین وجود اصیل است.

در پاسخ به این ادّعای ملاصدرا می‌توان گفت که اولاً ماهیّت در ذهن تطابق کامل با ماهیّت خارجی ندارد، زیرا علم ما به ذات و حقیقت اشیاء در خارج تعلق نمی گیرد و تنها وجهی از وجوه آن را از طریق علم حصولی ادراک می‌کنیم و اختلاف دانشمندان در علوم مختلف به جز ریاضیات و بدیهیّات به همین علّت روی می‌دهد، و اگر تطابقی بین علم و معلوم به‌صورت کامل می بود این اختلافات حاصل نمی گردید و پیش از این در تعریف به حد تا حدودی این موضوع را موشکافی کردیم و نظر فلاسفه ای چون ابن‌سینا را تشریح نمودیم.

ارسطو نیز دیدگاه متفکّرانی که نمود ماهیّات را به‌عنوان حقایق هستی می پندارند چنین گفته است: « بیشتر دانش بشری از علم حصولی و علم حصولی بر حواس پنجگانه انسان استوار است و این علم نیز چندان قابل اعتماد برای علم یقینی نیست، ارسطو در اینکه برخی متفکّران نمود اشیاء را به‌عنوان حقیقت اشیاء می پندارند چنین گفته است: «اشیاء محسوس بعضی از متفکّران را بر آن داشته است که گمان ببرند که نمود همان حقیقت است. به عقیده این متفکّران بیشتر یا کمتر بودن عدد کسانی که عقیده ای مشترک دارند معیار حقیقت نمی‌تواند بود. چیزی واحد ممکن است به مذاق یکی که آن را می چشد شیرین باشد و به مذاق دیگری تلخ. اگر بنا بود که عدد داوری کنندگان معیار حقیقت باشد پس در صورتی که همه آدمیان بیمار یا دیوانه باشند و تنها دو یا سه تن تندرست، همین دو یا سه تن بیمار یا دیوانه شمرده خواهند شد نه دیگران، بعلاوه اینان می‌گویند اشیاء واحد به نظر بسیاری از حیوانات به عکس آنچه بر ما نمودار می‌شوند نمودار می‌گردند، اینکه کدام یک از این نمودها موافق حقیقت است و کدام مخالف حقیقت، معلوم نیست، زیرا هیچ یک از آن دو دسته نمودها حقیقی تر از دسته دیگر نیست، بلکه هر دو از این حیث برابرند، و به هر حال از این جهت است که دموکریت می‌گوید: حقیقت یا

نیست یا برای ما دست یافتنی نیست». ارسطو در نقد کسانی که ادراک حسی را عین حقیقت علم می‌دانند چنین گفته است: «این متفکّران علم را عبارت از ادراک حسی می پندارند و ادراک حسی را انفعال جسمانی می‌دانند، و از این رو بر آنند که هر چه بر حواس ما نمودار می‌شود باید حقیقت داشته باشد و علّت اینکه امپدوکلس و دموکریتوس و تقریباً می‌توان گفت همه متفکّران در دام اینگونه عقاید افتاده اند همین است. امپدوکلس می‌گوید: با دگرگون شدن احوال ما اندیشه ما دگرگون می‌شود، زیرا به گفته او معرفت آدمی به تبع آنچه در پیرامون اوست افزایش می‌یابد». ذیمقراطیس چون پارمنیدس فلسفه خود را با نقد حواس و دریافتهای ادراکی از خارج آغاز می‌کند و می‌گوید: «برای مقاصد عملی می‌توان به حواس اعتماد کرد، ولی چون به تجزیه و تحلیل دریافتهای حسی خود آغاز کنیم می بینیم که رنگ، حرارات، طعم، بوی، شیرینی، تلخی و صورت را که همه را حواس ما به جهان خارج داده است یک به یک و طبقه به طبقه از آن منتزع می سازیم. این کیفیات ثانوی در اشیای خارجی نیستند، بلکه در خود ما یا در مجموعه اعمال ادراکی ماست. اگر گوش در جهان نباشد از ریختن درختان جنگلها صدایی پدید نمی‌آید و امواج دریا هرچه خشمگین باشند خروشی بر نمی آوردند. قرارداد است که تلخی را تلخ، شیرینی را شیرین، گرمی را گرم، سردی را سرد کرده است، اما در حقیقت جز اتم و فضای تهی در جهان چیزی نیست. [1]

ارسطو نه به عقیده کسانی اعتقاد دارد که همه علوم انسانی را نتیجه حواس پنجگانه می‌دانند و نه کسانی که به علّت عدم اعتماد به حواس پنجگانه همه علم بشری را نفی می‌کنند، بلکه او می‌گوید که نتیجه این عدم قطعیت در علم متکی بر حواس

---

[1] ویل دورانت، *تاریخ تمدن*، ص ۹۲۸.

هم نوآموزان فلسفه را دچار یأس می‌کند و هم چنین می‌نماید که جستن حقیقت مانند دویدن در پی پرندگان است. ارسطو علاوه بر جهان مادی به طبیعت بی تعین نیز اعتقاد داشت و دانش برگرفته از آن را بالاتر از حواس پنگانه می دانست. [1]

سلّمنا که چنین تطابقی بین علم و معلوم در ذهن وجود داشته باشد، آیا نمی‌توان فرض کرد که ماهیّت ذهنی به علّت ظرف خود یعنی ذهن انسان دارای آثاری باشد و ماهیّت در خارج از ذهن به علّت ظرف خاص خود یعنی عالم واقع آثاری دیگر داشته باشد، همانگونه که طرف‌داران اصالت وجود برای وجود خارجی احکام و آثاری را فرض می‌کنند و برای وجود ذهنی آثاری دیگر؟ بنابراین فرق بین وجود و ماهیّت در این امر چیست؟ به عبارتی دیگر به فرض مسلّم انگاشتن تطابق بین ماهیّت ذهنی و خارجی می‌توان برای ماهیّت ذهنی آثاری و برای ماهیّت خارجی آثار دیگری را فرض نمود و این اختلاف آثار اختصاص به وجود ندارد. همه این فروض زمانی است که ماهیّت را حقیقت و ذات شیء یا «ما به الشیء هو هو» که مجعول به جعل جاعل و غیر تبعی است ندانیم و فرض همان «جواب ما یقال فی جواب ما هو» باشد و این فرض دوم محل نزاع نیست، زیرا اعتباری بودن آن مورد قبول فلاسفه اصالت ماهیّت است.

در نقد فوق اشاره کردیم که ماهیّت بما هی هی اصطلاحی فلسفی است که در عالم فلسفی قابل تعریف است، اما در حاق واقع ماهیّت اشیاء دست نیافتنی است و آنچه که ما از ماهیّتی به نام انسان می شناسیم در واقع شبه انسان در خارج است و اختلاف میان دانشمندان در باره ماهیّاتی چون اتم و جسم و فضا و انسان و مانند آنها نیز به همین برداشتهای ناقص ما از حقایق برمی‌گردد. اما اگر فیلسوفی به

---

[1] ارسطو، متافیزیک، ص ٤٦-٦٨.

ماهیّت بما هی هی به‌عنوان امری که به‌واسطه وجود و یا بدون واسطه تقییدیه یعنی بر اساس مکتب ملاصدرا و مخالفان او اعتقاد داشته باشد در آن صورت نباید در عینیت ماهیّت خارجی و ذهنی شک و تردید نماید، زیرا مبنای قبول این اصطلاح این است ماهیّت بدون لحاظ ذهنی و خارجی بلکه بما هی هی در ذهن و خارج یکی است. سید کمال حیدری در ردّ دلیل چهارم این عینیت ذهنی و خارجی ماهیّت را مورد تردید قرار داده است، اما فرق استدلال ایشان در ردّ دلیل چهارم با دلیل ما در ردّ آن این است که ایشان ماهیّت بما هی هی را به‌عنوان یک ماهیّت به رسمیت می شناسد و در تقریرات خود بر اسفار و کتاب مستقل نظریة اصالة الوجود بارها به آن استناد کرده است، اما ما این تعریف را قابل حصول در ذهن نمی دانیم و معتقد هستیم که ماهیّت بما هی هی در خارج نمی‌تواند بعینه در ذهن هم تحصّل داشته باشد، چه اینکه قائل به اصالت ماهیّت باشیم و یا قائل به اصالت وجود باشیم و دلایل آن را نیز در همین مبحث بیان کردیم.

اکنون استدلال سید کمال حیدری[1] در ردّ دلیل چهارم را می‌آوریم و در نهایت نقد خود به این دلیل نقضی را نیز بیان خواهیم نمود.

وی می‌گوید که دلیل وجود ذهنی و خارجی زمانی تمام خواه بود که یک اصل موضوع در مباحث وجود ذهنی را بپذیریم، یعنی اعتقاد داشته باشیم که ماهیّت در ذهن و خارج وحدت عینی داشته باشند، اما ما این اصل را تمام نمی دانیم و تا جایی که به مبحث اصالت وجود ارتباط دارد این موضوع را تشریح می‌کنیم. وی نخست به مبنای فلاسفه در وحدت عینی ماهیّت در خارج و ذهن اشاره می‌کند و می‌گوید که در این مقام سه معنی از وحدت و عینیت قابل تصوّر است:

---

[1] سید کمال حیدری، *نظریة اصالة الوجود*، ص ٣٦٢.

اول آنکه مراد حکما از وحدت و عینیت، وحدت شخصی و فردی بین ماهیّت در ذهن و ماهیّت در خارج است، یعنی ماهیّت ذهنی عین ماهیّت خارجی با همان مشخصات ذاتی و فردی یا شخصی است، این موضوع نمی‌تواند صحیح باشد، زیرا حکما اعتقاد دارند که شخص ماهیّت در ذهن با شخص ماهیّت در خارج متفاوت است، و ما نیز ضرورتاً اذعان می‌کنیم که ماهیّت ذهنی دارای یک مرتبه وجودی و مشخصات فردی است که با ماهیّت خارجی متفاوت است.

دوم آنکه منظور آنان از وحدت همان تماثل نوعی باشد، یعنی ماهیّت ذهنی و ماهیّت خارجی هر کدام فردی از افراد ماهیّت کلی نوعی است، مانند ماهیّت زید و ماهیّت عمرو که تحت عنوان نوع انسان قرار می‌گیرند و ماهیّت نوعی انسان بر ماهیّت زید و ماهیّت عمرو به‌صورت یکسان صادق است، و حیدری می‌گوید که این تماثل نوعی نیز نمی‌تواند منظور آنان از عینیت ماهیّت ذهنی و خارجی باشد، زیرا اگر ماهیّت ذهنی و خارجی عین هم باشند لازم می‌آید که آنها در آثار مرتب بر ماهیّت نیز در ذهن و خارج یکی باشند و این را نمی‌توان پذیرفت، زیرا آثار آنها در ذهن و خارج متفاوت است.

سوم آنکه منظور حکما از عینیت ماهیّت ذهنی و خارجی تماثل آنها در تعریف به حدّ تام یعنی جنس و فصل باشد، بدین معنی که بر انسان خارجی حد منطقی حیوان ناطق صادق است همچنانکه بر ماهیّت ذهنی نیز صادق است، بنابراین وحدت عینی و شخصی ماهیّت ذهنی و خارجی به حسب مفهوم و حمل اولی است، بنابراین حمل حیوان ناطق بر انسان در ذهن از نوع حمل اولی ذاتی و حمل آن بر انسان در خارج به حمل شایع صناعی است و این معنی تطابق ماهیّت ذهنی و خارجی بر اساس حدّ تام مشترک است. فرق بین این دو حمل در مورد ماهیّت انسان این است که حیوان ناطق فرد و مصداق انسانیت در ذهن نیست، بلکه از نظر مفهومی یکی

هستند، ولی در خارج حیوانیت ناطقیت فرد شخصی انسان به حمل شایع است، و در هر دو حالت ذهنی و خارجی حوانیت ناطقیت بر انسان صادق است و این معنی عینیت در حدّ تام و تعریف منطقی است و وحدت عینی شخصی بین ماهیّت ذهنی و ماهیّت خارجی وجود ندارد.

سید کمال حیدری با استناد به یکی از سخنان ملاصدرا در فرق جوهر در ذهن و جوهر در خارج سعی می‌کند که مخاطب را متقاعد سازد که منظور ملاصدرا از عینیت ماهیّت در ذهن و خارج همین عینیت در حدّ تام و تعریف منطقی است و به این کلام ملاصدرا استناد می‌کند که او می‌گوید: «وقتی جوهر را در حدّ انسان لحاظ می‌کنیم این دلیل نمی‌شود که حدّ انسان فردی برای جوهر و مندرج در تحت جوهر باشد، همچنان که وقتی مفهوم جزئی را به تنهایی را لحاظ می‌کنیم و معنی آن این است که صدق آن بر افراد متکثر محال است این سبب نمی‌گردد که ما مفهوم جزئی را جزئی بدانیم، یعنی وقتی می‌گوییم که حدّ چیزی عین همان چیزی است که آن تعریف می‌کنیم به این معنی نیست که آن حدّ فردی از افراد آن چیز تعریف شده (محدود) است، بنابراین حدّ حیوان که همان مفهوم جوهر نامی حساس است به حمل شایع بر آن صادق نیست، بلکه به حمل اولی بر آن صادق است».[1]

حیدری چنین نتیجه می‌گیرد که ماهیّت در ذهن عبارت از حدّ و تعریف مفهومی ماهیّت در خارج است و تطابق بین ماهیّت ذهنی و خارجی به حمل اولی است و نه حمل شایع، و همین تطابق مفهومی بین حدّ و محدود به حمل اولی است که می‌گوییم حدّ و تعریف در ذهن از محدود و معرَّف در خارج حکایت می‌کند، اما این

---

[1] ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۱، ص ۲۹۵-۲۹٦.

صرف حکایت است و بین آنها وحدت عینی شخصی به حمل شایع نیست، زیرا از نظر مصداقی و تحقّقی حاکی غیر از محکی است.

حیدری برای اثبات مدعای خود به اختلاف حاکی و محکی در اعدام و ممتنعات می پردازد و می‌گوید که ما مفاهیمی چون اعدام و ممتنعات را در ذهن خود بر محکیات یا معانی آنها در نفس‌الامر حمل می‌کنیم، اما به بداهت عقلی می‌دانیم که این مفاهیم عین محکی نیست، زیرا حاکی امری قبوتی در ذهن است و محکی امری عدمی و بطلان محض است، مانند مفهوم شریک باری‌تعالی که حکایت از امری ممتنع در خارج می‌کند و وقتی شریک باری‌تعالی را تعریف می‌کنیم یعنی آن مفهوم بر محکی خود به حمل اولی صادق است و در خارج حقیقتی و مصداقی به نام شریک باری‌تعالی محال است، بنابراین مفهوم شریک باری‌تعالی بر معنای آن یا محکی آن به حمل اولی صدق می‌کند، اما عینیت مصداقی و فردی به حمل شایع در این امر ممتنع وجود ندارد، زیرا اگر عینیت مصداقی بین شریک باری‌تعالی و مفهوم ذهنی باشد جمع نقیضین لازم می‌آید، بنابراین عینیت بین ماهیّت ذهنی و ماهیّت خارجی از نوع عینیت حکایت و کاشفیت است و بس. حیدری در ادامه می‌گوید: استدلال به عینیت ماهیّت در ذهن و خارج برای اثبات اصالت وجود استدلال تام و کامل نیست، زیرا این عینیت صرفاً مفهومی به حمل اولی است و عینیتی در خارج به حمل شایع بین دو ماهیّت ذهنی و خارجی تحقّق ندارد، بنابراین ماهیّات به حمل شایع منشأ آثار خارجی هستند و با این وجود مفهوم ماهیّت در ذهن منشأ آثار خارجی نیست، زیرا اتحاد و عینیت بین آن دو ماهیّت به حمل شایع تحقّق ندارد، بنابراین باید قائل به اصالت ماهیّت باشیم که منشأ آثار در خارج است و این آثار بر ماهیّت در ذهن مترتب نیست.

ردّ استدلال عدم عینیت ماهیّت ذهنی و ماهیّت خارجی

مبنای ما در ماهیّت ذهنی این بود که این ماهیّت شبح علمی از خارج است، بنابراین آنچه در اینجا می‌خواهیم بگوییم نقد استدلال سید کمال حیدری در نفی عینیت یا تماثل نوعی میان ماهیّت ذهنی و خارجی است. استدلال وی چنین بود: «مراد حکما از وحدت و عینیت، وحدت شخصی و فردی بین ماهیّت در ذهن و ماهیّت در خارج است، یعنی ماهیّت ذهنی عین ماهیّت خارجی با همان مشخصات ذاتی و فردی یا شخصی است، این موضوع نمی‌تواند صحیح باشد، زیرا حکما اعتقاد دارند که شخص ماهیّت در ذهن با شخص ماهیّت در خارج متفاوت است، و ما نیز ضرورتاً اذعان می‌کنیم که ماهیّت ذهنی دارای یک مرتبه وجودی و مشخصات فردی است که با ماهیّت خارجی متفاوت است».

این استدلال مبتنی بر این است که شخص ماهیّت در ذهن با شخص ماهیّت در خارج متفاوت است، بنابراین نمی‌تواند وحدت عینی بین دو ماهیّت باشد، این استدلال از چند جهت ضعیف و غیر قابل قبول است:

اولاً بر اساس نظریّه اصالت وجود ماهیّات امری اعتباری هستند و اختلاف آنها نیز باید اعتباری باشد، و حیدری پیش از این نیز خود به این موضوع اذعان نموده بود که در امور اعتباری نمی‌توان اختلاف غیر اعتباری تصوّر نمود، بنابراین بر اساس مکتب وی نیز باید قبول کند که این اختلاف ماهیّت در ذهن و خارج اعتباری است و عینیت و وحدت یا در مفاهیم به حمل اولی است و یا در مصادیق به حمل شایع است،بنابراین اگر ماهیّت امری اعتباری است، بنابراین شأنیتی در خارج ندارد و باید قائل به حمل اولی در عینیت و وحدت ماهیّات باشیم و وحدت و عینیت در خارج به‌واسطه وجود بین ماهیّات تحقّق می‌پذیرد، اما چون ماهیّات اعتباری هستند

اختلاف آنها صرفاً ماهوی و ذهنی است و در خارج اختلاف ماهیّات به وجود و لوازم آن ارجاع می‌گردد.

ثانیاً شخص ماهیّت در ذهن و شخص ماهیّت در خارج به معنای تشخص ماهیّت به وجود ذهنی و وجود خارجی بر مبنای اصالت وجود است، بنابراین ماهیّت بما هی هی با وجود ذهنی تشخصی در ذهن دارد و با وجود عینی تشخصی در خارج دارد، بنابراین اختلافی در حقیقت ماهیّت و ذاتیّات آن در ذهن و خارج متصوّر نیست و اختلاف آن دو بر اساس مکتب اصالت وجود به وجود ذهنی و خارجی برمی‌گردد، لذا به اعتقاد ما اشکال سید کمال حیدری به اذعان غیر مشکوف وی به اصالت ماهیّت اشاره دارد، و الا بر اساس نظریّه اصالت وجود نباید فرقی بین ماهیّت و ذاتیّات آن در ذهن و خارج متصوّر باشیم و اختلاف شخصی این به معنای تشخص آن ماهیّات در ذهن و خارج است و تمام تلاش ملاصدرا و خود ایشان بر این است که تشخص ماهیّات به وجود است و نه به انتساب ماهیّات به جاعل.

ثالثاً ما از عینیت ماهیّت ذهنی و خارجی این برداشت را از سخن حکما داریم که ماهیّت بما هی هی اقتضای وجود ذهنی و وجود خارجی را ندارد، زیرا ماهیّت لابشرط وجود و عدم است، و به این اعتبار ماهیّت بما هی هی به هر شکلی که در ذهن و خارج تشخص پیدا کند یک ماهیّت بما هی هی بدون تقیید به ذهن و خارج است و اگر تقیید به ذهن و خارج پیدا نماید در حقیقت ماهیّت انقلابی رخ نمی دهد، بلکه کما کان همان ماهیّت بما هی هی است که به تقیید به ذهن ماهیّت بشرط شیء، یعنی به بشرط ذهن و به شرط خارج شده است و من حیث ذات انقلابی در ماهیّت رخ نداده است و این سخن ما بر مبنای اصالت وجود استوار است که حیدری از طرف‌داران آن است.

رابعاً اگر منظور حکما از عینیت ماهیّت ذهنی و خارجی تماثل آنها در تعریف به حدّ تام یعنی جنس و فصل باشد، آنگونه که سید کمال حیدری آن را از مبدعات فلسفی خود در وجود ذهنی می‌داند، در آن صورت باید اذعان نماید که ماهیّات ذهنی و علم حصولی تطابقی با معلوم خارجی ندارد و ما علم به ماهیّت انسان نداریم، بلکه علم ما به حقیقت خارجی انسان منحصر در علم ما به حدّ منطقی آن یعنی علم به مفاهیم ذاتی و ذاتیّات ماهیّات است، بنابراین ماهیّت انسان به‌عنوان یک حقیقت خارجی به ذهن انسان وارد نمی‌شود، زیرا شأنیت امور خارجی در خارج و شأنیت امور ذهنی در ذهن تعریف می‌گردد و تمایز بین علم و معلوم به معنای عدم وحدت آنها و در نهایت جهل انسان به حقایق هستی است، اعم از اینکه اصالت ماهوی باشیم و یا اصالت وجودی. یکی از مبانی مبتنی بر اصالت وجود قبول اصل اتحاد عقل، عاقل و معقول است که ملاصدرا بر آن برهان اقامه کرده است.

دلیل ششم: برهان تشخص اشیا به وجود

این دلیل مبتنی بر یک قیاس استثنائی به شرح ذیل است: اگر وجود اصیل نباشد هیچ فردی از افراد حقیقی ماهیّت در اعیان تحقّق پیدا نمی کند، و چون تالی باطل است، مقدم نیز باطل است. بطلان تالی روشن است، زیرا تحقّق افراد ماهیّت در خارج را به وجدان و فطرت خویش می‌دانیم، بنابراین مقدم یعنی عدم صالت وجود نیز باطل می‌گردد. حال بیان ملازمه چنین است که ماهیّت من حیث هی هی تا به چیزی منضم نگردد از حالت استوا خارج نمی‌شود و افراد ماهیّت تشخص پیدا نمی کنند، زیرا ماهیّت بما هی هی نسبت به وجود و عدم لا اقتضا است و باید به چیزی غیر از ماهیّت، یعنی وجود، انضمام یابد تا زید مثلاً در خارج تشخص یابد، زیرا ماهیّت بما هی هی سبب تشخص افراد در خارج نمی‌گردد. و اگر وجود سبب تشخص ماهیّات در خارج است باید آن را اصیل بدانیم، زیرا تشخص ماهیّت در خارج سبب آثار می‌گردد. بنابراین تا ماهیّت در اعیان تشخص نیابد فرد حقیقی چون زید به‌عنوان فردی از افراد آن ماهیّت حقیقتی و تشخصی ندارد، و چون تالی باطل است و می‌دانیم که زید مثلاً در اعیان تحقّق و تشخص دارد، مقدم یعنی عدم اصالت وجود نیز باطل می‌گردد.

ملاصدرا در تعریف تشخص و مشخِّص می‌گوید که تشخص چیزی به این معنی است که تصوّر آن چیز مانع از اشتراک آن باشد و این تشخص باید توسط امری غیر از ماهیّت باشد تا بتواند به حسب ذاتش مانع اشتراک آن چیز گردد و مشخِّص یا تشخص دهنده چیزی به این معنی است که به‌واسطه آن چیزی از اشتراک در آن منع می‌شود و آن چیز باید وجود باشدف همانگونه کاه معلم ثانی فارابی گفته است، بنابراین هر وجودی به نفس ذاتش تشخص دهنده به چیزی است و اگر این وجود خاص در چیزی لحاظ نگردد عقل در آن اشتراک را جایز می‌داند هر چند که به هزار

مخصّص هم اضافه گردد.[۱] خلاصه دلیل این می‌شود که ماهیّات به حسب ذات اموری کلی عام هستند که بر افراد متعدّدی قابل صدق است و اگر هزار مفهوم کلی دیگر نیز به آن اضافه شود فرد جزئی متشخص به نام زید در خارج حاصل نمی‌گردد، بنابراین تخصیص دهنده و تشخص دهنده زید به‌عنوان فردی از افراد ماهیّت باید به امری خارج از ماهیّات باشد و آن مسلّماً وجود است، زیرا اعدام نمی توانند سبب تشخص چیزی شوند.

ملاصدر در کتاب *المشاعر*[۲] چنین استدلال کرده است: «انّه لو لم یکن للوجود صورة فی الأعیان، لم یتحقّق فی الأنواع جزئیّ حقیقیّ هو شخص من نوع. و ذلک لأنّ نفس الماهیة لا تأبی عن الشرکة بین کثیرین و عن عروض الکلّیة لها بحسب الذهن، و ان تخصّصت بألف تخصیص من ضمّ مفهومات کثیرة کلّیة الیها. فاذن لا بدّ و أن یکون للشخص زیادة علی الطبیعة المشترکة تکون تلک الزیادة أمرا متشخّصا لذاته غیر متصوّر الوقوع للکثرة. و لا نعنی بالوجود الا ذلک الأمر. فلو لم یکن متحقّقا فی أفراد النوع، لم یکن شیء منها متحقّقا فی الخارج. هذا خلف. و أمّا قول انّ التشخّص من جهة الاضافة الی الوجود الحقّ المتشخّص بذاته، فقد علم فساده بمثل ما مرّ، فانّ اضافة الشیء الی شیء بعد تشخّصها جمیعا. ثمّ النسبة بما هی نسبة أیضا أمر عقلیّ کلّیّ، و انضمام الکلّیّ الی الکلّیّ لا یوجب الشخصیة. هذا اذا کان المنظور الیه حال النسبة بما هی مفهوم من المفهومات، و لیست هی بذلک الاعتبار نسبة، ای معنی غیر مستقلّ. و أمّا اذا کان المنظور الیه حال الماهیة بالذات، فلیست هی بحسب نفسها محکوما علیها بالانتساب الی غیرها ما لم یکن لها کون هی تکون

---

[۱] ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۲، ص ۱۰.

[۲] ملاصدرا، *المشاعر*، ص ١٤-١٥.

بذلک الکون منسوبة الی مکوّنها و جاعلها. و لا نعنی بالوجود الا ذلک الکون، و لا یمکن تعقّله و ادراکه الا بالشهود الحضوریّ، کما سیتّضح بیانه».

یعنی: «اگر وجود صورتی در اعیان نداشته باشد هیچ جزئی حقیقی یا شخصی و فردی از انواع حقیقی متحقّق نمی‌گردد، به جهت اینکه ماهیّت بذاته از کلّیّت ابایی ندارد، زیرا که ابایی از شرکت بین کثیرین ندارد، پس در ذهن معروض کلّیّت می‌شود و حتی اگر ماهیّات با هزار مفهوم دیگر تخصیص بخورد بازهم در کلّیّت خود باقی می مانند و بر کثیرین در ذهن قابل حمل هستند، بنابراین باید برای تشخص فرد امری به جز آن طبیعت مشترک یا ماهیّت کلی وجود داشته باشد که سبب تشخص ذاتی فرد گردد و قابل حمل بر دیگران نباشد و منظور ما از این امر همان وجود است، پس اگر وجود در افراد نوعی متحقّق نباشد هیچ فردی از انواع در خارج از ذهن متحقّق نمی‌گردد و این خلف است، زیرا به یقین می‌دانیم که در خارج افراد متشخص جزئی وجود دارند، بنابراین عدم تشخص جزئی حقیقی به‌واسطه وجود باطل می‌گردد. اضافه چیزی به چیز دیگر مستلزم تشخص آنها است و تا چیزی متشخص نباشد نمی‌توان آن را به چیز دیگر اضافه نمود و نسبت بما هی نسبت نیز امری عقلی کلی است و انضمام کلی به کلی موجب تشخص نمی‌گردد. این اضافه کلی به کلی زمانی است که ما نسبت را مفهومی از مفاهیم کلی فرض نماییم و در این صورت نسبت به اعتبار مفهوم دیگر نسبت نیست، یعنی معنی غیر مستقل ندارد. و اما اگر منظور این باشد که ذات ماهیّت به علّت انتساب تشخص پیدا می‌کند باید دانست که ماهیّت بما هی ذاتاً نسبت به انتساب به چیزی لا اقتضا است، مگر آنکه حقیقت متکوّنی را فرض نماییم که به‌واسطه آن حقیقت نسبت بین ماهیّت و جاعل وجود تحقّق یابد و منظور ما از وجود همان تکوّن شیء در خارج است و نمی‌توان آن را بدون شهود حضوری ادراک نمود همچنان که بیان خواهیم نمود».

برای روشن شدن استدلال ملاصدرا چند مقدمه لازم است:

اول آن که نسبت بین دو چیز دارای دو اعتبار است، یکی این که نسبت مفهومی از مفاهیم کلی و دارای معنای مستقل باشد، در آن صورت گفتیم که این نوع مفاهیم کلی نمی‌توانند سبب جزئیت و تشخص فرد گردند، و معنای دوم آن است که امری نسبی و ربطی بین دو چیز لحاظ گردد که در این صورت نسبت دارای مفهوم مستقل کلی نیست و این نوع نسبت هیچ حقیقتی جز ماهیّت ندارد.

دوم آن که ماهیّات بذات خود طالب انتساب به امری نیستند و از نظر ذاتی از یکدیگر متمایز هستند و چون ماهیّات نه اقتضای وجود دارند و نه اقتضای عدم، برای خروج از حدّ استوا نیازمند علّت هستند تا آنها را موجود کند و این وجود است که سبب ایجاد نسبت بین ماهیّت و علّت می‌گردد، بنابراین نسبت به ذاته خودش حقیقتی ندارد و به‌واسطه وجود نسبت بین علّت و معلول ایجاد می‌گردد.

رد برهان تشخص اشیاء به وجود

یکی از ادلّه قائلان به اصالت وجود همین است که ماهیّت بما هی نه اقضای وجود دارد و نه عدم، بنابراین خروج از استوا باید به‌واسطه امر دیگری باشد که همان وجود است، بنابراین اصالت با وجود است و نه ماهیّت. در پاسخ به این استدلال می‌توان گفت که اگر ماهیّت را بما هی هی فرض نماییم و این تعریف را بر آن صادق بدانیم چنین ماهیّتی نمی‌تواند اصالت داشته باشد و سخن طرف‌داران اصالت وجود صحیح است، اما همه سخن ما این است که ماهیّت بعد از جعل اصالت دارد و نه ماهیّت بلا ضمیمه آنگونه که طرف‌داران اصالت ماهیّت ادّعا کرده‌اند، زیرا طرف‌داران اصالت ماهیّت ماهیّت بلا ضمیمه را بعد از جعل اصیل می‌دانند. آنان معتقدند که ماهیّات بعد از جعل با وجود نسبتی برقرار گرده اند که آن وجود از ماهیّت مجعوله انتزاع شده و اعتباری است و در اعیان خارجی تنها ماهیّت مجعوله

بالذات تحقّق دارد. فرق دیدگاه ما با اصالت ماهیّت این است که اصلت ماهیّت ماهیّت را بلاضمیمه پس از جعل اصیل می‌داند، و ما ماهیّت را به ضمیمه یا اتحاد با وجود اصیل می‌دانیم. اگر اشکال بر ما گرفته شود که جعل جاعل چیزی جز اعطای وجود به ماهیّت بما هی نکرده است، بنابراین اصالت با وجود است، زیرا ماهیّت بما هی که لا اقتضا به وجود و عدم است، پاسخ می‌گوییم که جاعل با جعل بسیط ماهیّت اعتباری را متحقّق کرده است، اما تحقّق آن که از ناحیه جعل است حقیقتی جز آن ماهیّت مجعوله یا وجود متشخص ندارد و به همین اعتبار هم ماهیّت بما هی و هم صرف وجود یا وجود بما هو مفاهیمی انتزاعی از ماهیّت مجعوله است و در این قول اصالت هر دو نیز نفی می‌گردد و بر حقیقتی واحد به نام موجود یا وجود مقیّد تأکید می‌شود.

همان گونه که پیش از این گفتیم بسیاری از اختلاف نظرها به تعاریف و الفاظ برمی‌گردد. به‌عنوان مثال طرف‌داران اصالت ماهیّت ماهیّت بلا ضمیمه را اصیل می‌دانند و جعل را به معنی اعطای وجود نمی دانند و معنای حرفی از وجود که همان «است» می‌باشد را قصد می نمایند و «است» یا «هست» به‌عنوان نسبت بین ماهیّت و موجود را عتباری می‌دانند، بنابراین ماهیّت به جعل جاعل «هست« شده است، اما به عقیده ما همین «هست» حقیقتی غیر قابل انکار است و این حقیقت به انضمام یا به اتحاد با ماهیّت عجین شده و ما ماهیّت را به این اعتبار یعنی به اعتبار جعل بالضمیمه می‌دانیم. البته طرف‌داران اصالت وجود دلایلی بر ردّ نظریّه انضمامی دانستن ماهیّت به وجود اقامه کرده‌اند که به نظر ما قایب تأمّل است و شاید اختلاف لفظی باشد، زیرا جعل ماهیّت عین نسبت بین موضوع و محمول و یا اتصاف موضوع به محمول نیست و اتصاف مورد جعل قرار نگرفته است و هستی بخشیدن به ماهیّت چیزی جز ماهیّت مجعوله و نه ماهیّت بما هی نیست، بنابراین ماهیّت مجعوله یا

وجود مقیّد و متشخص است که در حاقّ واقع منشأ اثر می‌باشد و به همین علّت اصالت دارد.

به همین دلیل می‌توان ادّعا کرد که نه وحدت وجود حقیقت دارد و نه تشکیک در وجود و نه حرکت جوهری و امثال ذلک که بنای حکمت متعالیه بر آنها استوار است و مباینت بین خالق و موجودات نیز بر اساس روایات و متون دینی به اثبات می‌رسد. اگرچه دیدگاه ما با اصالت وجود اختلاف ماهوی دارد و به دیدگاه اصالت ماهیّت نزدیکتر است، اما در هر حال لوازم دیدگاه ما با اصالت ماهیّت در نفی وحدت وجود و عدم جواز اطلاق وجود صرف به ذات باری‌تعالی یکی است.

سوم آن که مفهوم انتزاعی از وجود ماهیّت غیر از حقیقت وجودی است که بین علّت و معلول نسبت ربطی ایجاد می‌کند، زیرا مفهوم انتزاعی از جنس مفاهیم کلی هستند، درحالی‌که حقیقت خارجی وجود قابل ادراک عقلی نیست و تنها به علم حضوری شهودی قابل شناخت است.

بر طبق این برهان تشخص اشیاء دلیلی بر اصالت وجود است، زیرا اگر وجود اعتباری باشد، هیچ ماهیّتی دارای فرد و جزء حقیقی نیست، یعنی ماهیّات تنها وجودهای ذهنی و کلی خواهند داشت که فاقد افراد خارجی می‌باشند، درصورتی که اشیاء در عالم خارج متشخص هستند و تشخص آنها در عالم خارج امری وجدانی و بدیهی است؛ پس وجود امری اعتباری نبوده و اصالت از آن او می‌باشد.

جواد تهرانی[1] در تقریر برهان ملاصدرا می‌نویسد: «ماهیّت بما هی جز ذات و ذاتیّات خود را واجد نیست، نه کلی است و نه جزئی، اخذ ماهیّت در ذهن به نحوی که قابل انطباق بر افراد کثیره باشد اعتباری است خارج از ذات ماهیّت، همچنین جزئیت یا

---

[1] جواد تهرانی، ص ۲۰۷.

تشخص و امتناع صدق بر کثیرین خارج از ذات ماهیّت است، ماهیّت مرسله است و صلاحیت دارد که معروض کلّیّت در ذهن و جزئیت در خارج شود. ولی اگر وجود خارجیت و اصالت نداشته و امری اعتباری باشد هیچ ماهیّتی متشخص و جزئی نشود، زیرا چنان‌که گفتیم ماهیّت به نفس ذات خود جزئی نیست، پس تا وجود خارجی که تشخص و جزئیت و ملاک امتناع صدق بر کثیرین ذاتی اوست به ماهیّت ملحق و منضم نشود و ماهیّت هرگز تشخص پیدا ننماید».

جواد تهرانی در ردّ این برهان می‌نویسد: «مفهوم ماهیّت مثلاً انسان بما هو گرچه نه کلی است و نه جزئی، ولی مصداق آن جزئی است و به‌مجرداینکه جاعل به جعل بسیط در خارج مصداق ماهیّت را اوّلاً و بالذات جعل نمود ماهیّت متحقّق در خارج و جزئی و متشخص و ممتنع از صدق بر کثیرین می‌شود و هرگز برای حصول تشخص احتیاج به انضمام امر دیگری ندارد، پس به‌صرف تعیّن و تحقّق ماهوی شیء در خارج ماهیّت متشخص و جزئی می گردد.

حسین سهیلی در مقاله خود در ردّ استدلال جواد تهرانی نوشته است: «نقد فوق وارد نیست؛ زیرا ماهیّت من حیث هی با مفهوم ماهیّت تفاوت دارد. از عبارت فوق چنین برمی آید که میرزا جواد ماهیّت من حیث هی را همان ماهیّت لابشرط قسمی می‌داند. باید دانست که قسمی دانستن ماهیّت من حیث هی آن را مقیّد و محدود در عالم ذهن می‌کند و این امر موجب نفی ماهیّات از عالم خارج می‌شود؛ بنابراین، باید ماهیّت من حیث هی را در مقسم ماهیّاتی قرار دارد که ماهیّت لابشرط قسمی یکی از اقسام آن می‌باشد. همین لابشرطیت و لااقتضائیت ماهیّت من حیث هی است که موجب می‌شود که در هر دو موطن ذهن و خارج تحقّق داشته باشد؛ یعنی هم مفهوم دارد و هم مصداق. فلاسفه پس از قبول این مقدّمات به سراغ این بحث می روند که آیا مصداق ماهیّت ذاتاً اصالت دارد یا تحقّق آن به‌واسطه

وجـود اسـت؟ بنابراین، اگر ماهیّت من حیث هی از نوع لابشـرط قسـمی باشـد ـ چنان‌که جـواد تهرانـی معتقد است ـ اساساً بحث بر سر اصالت ماهیّت بیهوده خواهد بود».[۱]

برای روشن شدن این نقد توضیحی درباره اقسام ماهیّت ارائه می نماییم تا مشخص شود که منظور از اصالت ماهیّت کدام قسم از اقسام ماهیّت است و محل نزاع در این موضوع منقّح گردد. ماهیّت لابشرط، به دو نحوه قابل تصوّر است:

۱) لابشرط قسمی: در این اعتبار از ماهیّت لابشرط (مطلقه)، لابشرط بودن یا همان اطلاق یعنی لحاظ‌نشدن هیچ‌چیز دیگری در تصوّر ماهیّت، شرط و قید ماهیّت در نظر گرفته می‌شود. بدین ترتیب باید گفت ماهیّت "لابشرط قسمی" هیچ شرط و قیدی ندارد، جز شرط و قید "اطلاق" و "لابشرط بودن".

۲) لابشرط مقسمی: در این اعتبار از ماهیّت لابشرط (مطلقه)، حتی لابشرط بودن یا اطلاق نیز شرط و قید ماهیّت نیست. بدین ترتیب، باید گفت ماهیّت "لابشرط مقسمی" از شرط و قیدی حتی شرط و قید "اطلاق" و "لابشرط بودن" نیز مبراست. چون لابشرط بودن ماهیّت به معنی درنظرنگرفتن امور دیگر (حتی خود اطلاق) با ماهیّت است نه به معنی آنکه در واقع هم آن امور، با آن ماهیّت همراه نیستند، می‌توان امکان‌داشتن هر قید و شرطی را در مقام واقعیّت، برای ماهیّت لابشرط مقسمی روا دانست؛ لذا این ماهیّت، همان کلی طبیعی و ماهیّت بما هی هی است که در افراد خود (که دارای ویژگی‌ها و قیود مختلفی هستند) تحقّق دارد. ازاین‌رو باید گفت آن مفهومی که به اعتبارات ماهیّت تقسیم می‌شود، همین ماهیّت لابشرط مقسمی است؛ بنابراین اقسام ماهیّت چون «بشرط شیء»، «بشرط لا» و «لابشرط»

---

[۱] حسین سهیلی، مصدر پیشین، ص ۹۲.

اقسامی از ماهیّت «لابشرط مقسمی» هستند و می‌توان امکان‌داشتن هر قید و شرطی را در مقام واقعیّت، برای ماهیّت لابشرط مقسمی روا دانست، لذا این ماهیّت همان کلی طبیعی و ماهیّت بما هی هی است که در افراد خود که دارای ویژگی‌ها و قیود مختلفی هستند تحقّق دارد.

به نظر ما نقد حسین سهیلی بر جواد تهرانی وارد نیست، زیرا جواد تهرانی تصریحی به ماهیّت بما هی به معنای لابشرط قسمی نکرده است که تنها مرتبه مفاهیم ذهنی را شامل گردد، بلکه به صراحت گفته است که ماهیّت مرسله (لابشرط مقسمی) صلاحیت دارد که معروض کلّیّت در ذهن و جزئیت در خارج شود و در ردّ برهان ملاصدرا نیز تأکید می‌کند که جاعل به جعل بسیط در خارج مصداق ماهیّت را اولاً و بالذات جعل نمود و ماهیّت متحقّق در خارج و جزئی و متشخص و ممتنع بر صدق بر کثیرین می‌شود، با این تعابیر روشن می‌شود که در نظر وی ماهیّت لابشرط قسمی نیست که تنها در ذهن مصداق داشته باشد.

به عقیده ما استدلال جواد تهرانی در ردّ برهان ملاصدرا درست است، اما دلیلی بر اثبات اصالت ماهیّت نیست، زیرا جاعل به جعل بسیط ماهیّت را به انضمام وجود تشخص بخشیده است و ماهیّت که ذاتاً نسبت به وجود و عدم لا اقتضا است به‌واسطه جعل جاعل و نه وجود صرف تحقّق یافته است، بنابراین آنچه که در خارج از ذهن واقعیّت و تشخص دارد ماهیّت منضم به وجود است که همان عقیده ما در اثبات اصالت وجود مقیّد و متشخص و نه وجود صرف و یا ماهیّت است.

ملا محمد صالح مازندرانی در کتاب *ودائع الحکم*[1] خود بر اصالت ماهیّت و ردّ اصالت وجود چنین گفته است: «ماهیّات یعنی کلیات طبیعیه قبل از جعل و افاضه بر

---

[1] ملا محمد صالح مازندرانی، *ودائع الحکم*، ص ۳۸.

اساس قاعده الشيء ما لم يتشخص لم يوجد فرد و جزئی هستند و این فرد اعم از موجود و معدوم است، مانند کلی لا بشرط که فقط نزد خداوند معلوم است و چون هر فردی بنفسه و بلاضمیمه مجعول شد موجود بر آن حقیقتاً صادق است چنان‌که کلیات هم بر آن به حمل شایع صادق است و صدق موجود بر آن هم اگر حاجت به این صدق و حمل باشد منوط به این نیست که مبدأ اشتقاق حقیقی اعیانی در خارج داشته باشد اعم از آنکه مفهوم مشتق را بسیط دانیم یا ندانیم، زیرا صحت انتزاع مفهوم وجود از ذات فرد مجعول و مفاض کافی در صحت حمل مشتق است، بلکه بنابر اصالت وجود هم چون وجود با ماهیّت در خارج متحد است به اعتراف اصل وجودیها ملزومی ندارد که صدق موجود را بر هویات خارجیه بالعرض و بالتبع دانند خصوصاً اگر صدق موجود را بر وجود صحیح ندانند، چنان‌که گروهی گویند: وجود وجودات نه موجود و نه معدوم».

فحوای سخن مازندرانی درباره کلیات طبیعیه یا ماهیّات این است که قبل از جعل و افاضه در علم خداوند منطوی هستند و تشخص و فردیت آن مفاهیم کلی در صقع ربوبی تحقّق یافته است و این افراد که همان کلیات طبیعیه هستند با جعل جاعل به‌صورت افراد متشخص و موجودات تحقّق می یابند و حمل شایع صنایع بر آن مصادیق خارجی حمل می‌گردد و منشأ اشتقاق وجود که همان وجود صرف وجود صرف است ضرورتاً نباید تحقّق خارجی داشته باشد، زیرا مفهوم وجود را می‌توان از مصداق خارجی آن یعنی موجودات انتزاع کرد و چون وجود و ماهیّت در موجود متشخص اتحاد دارد بر آن موجودات می‌توان موجود را صادق دانست، زیرا بنابر اصالت وجود در خارج چیزی به نام موجود نیست، بلکه وجودات هستند که دارای حدود امکانی هستند و ماهیّت بالعرض بر آنها صدق می‌کنند.

دلیل هفتم: سنخیت بین واجب و ممکن

این دلیل مبتنی بر قبول سنخیت بین علّت و معلول است. منظور از سنخیت این است که باید بین علّت و معلول مناسبت خاصی باشد وگرنه لازم می‌آید که هر معلولی از هر علّتی صادر گردد، به‌عنوان مثال آتش علّت صدور حرارت است و نه برودت و

یخ علّت صدور برودت است نه حرارت، بنابراین باید بین آتش و حرارت و بین یخ و برودت نوعی تناسب وجود داشته باشد، وگرنه لازم می‌آید مثلاً برودت از آتش و حرارت از یخ صادر شود. قانون سنخیت بین علّت و معلول از نظر فلاسفه امری بدیهی و وجدانی است و نیازمند برهان و استدلال نیست.

اصل دیگری را نیز باید بپذیریم و آن این است که بین وجود و ماهیّت سنخیتی نیست، زیرا حیثیّت وجود ابا داشتن از عدم است و حیثیّت ماهیّت عدم ابا داشتن از وجود و عدم است، بنابراین بین چیزی که ابا از عدم دارد و چیزی که نسبت به وجود و عدم متساوی الطرفین و لا اقتضا است تفاوت ذاتی وجود دارد.

و از طرف دیگر واجب تعالی ماهیّتی جز وجود خاص وی ندارد، و این همان اصطلاحی است که حکما گفته‌اند: ماهیّته انیته، یعنی ماهیّت آن عین هستی آن است.

و نیز بر اساس براهین فلسفی ثابت شده است که واجب‌الوجود دارای وحدت ذاتی است و شریکی برای او در وجود ذاتی نیست. پس از قبول این مقدّمات چهارگانه می‌گوییم که اگر وجود اصیل نباشد و ماهیّت در اعیان اصالت داشته باشد، هیچ سنخیتی بین واجب و ممکن نخواهد بود و موجودی نیز در عالم اعیان متحقّق نخواهد شد، اما تالی باطل است، پس مقدم نیز باطل است، یعنی وجود باید اصیل باشد.

بطلان تالی که همانا موجود بودن ممکنات در عالم واقع است واضح و مبرهن است و همه ما می‌دانیم که ممکنات در عالم وجود دارند و شکی هم در این امر نداریم، وگرنه جزو گروه سوفسطائیان می شویم که منکر هر حقیقتی در عالم می‌باشند و شکی هم نیست که این ممکنات در عالم از واجب بالذات صادر شده است، زیرا عدم قبول آن مستلزم دور و یا تسلسل است.

اما ملازمه بین عدم اصالت وجود و عدم تحقّق ممکن در عالم عینی این است که صدور معلول از علّت متوقف بر سنخیت بین آن دو است و سنخیتی بین ماهیّت و وجود نیست، و واجب‌الوجود وجود محض است که ماهیّتی برای آن نیست، بنابراین اگر ماهیّات در عالم واقع اصیل باشد سنخیتی بین ماهیّات و بین واجب تعالی نمی‌باشد، و چون یک علّت تامه به نام واجب تعالی متصوّر می باشیم، بنابراین لازم می‌آید که در طرف معلولات حقیقتی تحصّل پیدا نکند، زیرا در طرف معلولات تنها ماهیّات اصیل خواهند بود و باید این ماهیّات از ذات باری‌تعالی صادر شده باشند و گفتیم که بین این ماهیّات ممکن و علّت تامه آنها سنخیتی وجود ندارد، پس نباید هیچ ماهیّتی در عالم واقع تحقّق یابد، ولی به بداهت عقلی می‌دانیم که این ماهیّات در عالم واقع تحقّق دارند، پس باید ماهیّات اصیل نباشند و اصالت وجود به اثبات می‌رسد.

ملاصدرا این دلیل را چنین تقریر کرده است: «المعلول یجب ان یکون مناسباً للعلة، و قد تحقّق کون الواجب عین الوجود و الموجود بنفس ذاته، فالفائض عنه یجب ان یکون وجود الاشیاء لا ماهیّاتها الکلیة، لفقد المناسبة بینها و بینه تعالی».[1] یعنی: «باید بین معلول و علّت مناسبتی باشد و ثابت شده است که واجب تعالی عین وجود و موجود به نفس ذاته است، بنابراین چیزی که از او صادر می‌گردد باید وجود اشیاء باشد و نه ماهیّت کلی آنها، زیرا بین آن ماهیّت و بین واجب تعالی مناسبتی نیست».

تأمّلی در دلیل هفتم ملاصدرا

اول آنکه یکی از اصولی که دلیل هفتم بر آن استوار است این بود که واجب تعالی صرف وجود است و ماهیّت آن عین وجودش است، بنابراین برای واجب تعالی

---

[1] ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۱، ص ٤١٨-٤١٩.

ماهیّتی مجهول الکنه هست که عین وجود صرف است، و تعبیر حکما از آن ماهیّته انیته است، بنابراین اگر ماهیّتی عین وجود بالذات برای باری‌تعالی قائل هستیم، چرا ملاصدرا می‌گوید که سنخیتی بین واجب تعالی و ممکنات از حیث ماهیّت وجود ندارد؟ فرق ماهیّت باری‌تعالی با ممکنات در این است که ماهیّت باری‌تعالی عین وجودش است و ترکیبی در آن راه ندارد، اما ماهیّات در خارج دارای ترکیب ذاتی و یا مرکب از ذاتیّات هستند.

دوم آنکه سنخیت خصوصیتی در علّت است که سبب ایجاد ماهیّات در خارج می‌گردد، سؤال از ملاصدرا این است که آیا نمی‌توان فرض نمود که وجود صرف خصوصیتی در واجب تعالی است که این خصوصیت دارای اقتضائی در ایجاد ممکنات و ماهیّت است و همین خصوصیت را ما به‌عنوان سنخیت بین علّت و معلول می شناسیم و این خصوصیت وجود باری‌تعالی به معنی مشابهت آن با ممکنات نمی‌باشد، و ماهیّات و وجود باری‌تعالی در اصل واقعیّت داشتن مشترک هستند و واقعیّت داشتن باری‌تعالی خصوصیتی باشد که ماهیّات را در خارج متحقّق می سازد، بنابراین با دلیل قاطع نمی‌توان به نفی این خصوصیت در ذات باری‌تعالی حکم کرد و گفت که لزوماً باید طرف معلولات از سنخ وجود باشند و نه ماهیّات.

دلیل هشتم: اتحاد حمل و اصالت وجود

دلیل هشتم ملاصدرا اعم از دلیل دوازدهم او است که در کتاب المشاعر به آن اشاره کرده و آن را به حمل شایع اختصاص داده است و تقریر آن را در جای خود خواهیم گفت، اگرچه اختلاف چندانی با دلیل هشتم ندارد. در دلیل هشتم در دو ساحت به اثبات اصالت وجود پرداخته شده است، یکی مبحث الهیات به معنی اخص و بحث مرتبط با عینیت صفات ذاتی باری‌تعالی با ذات و دیگری به طور کلی حمل اولی ذاتی و شایع صناعی.

تقریر استدلال ملاصدرا در بحث عینیت صفات ذاتی با ذات باری‌تعالی و استدلال بر اصالت وجود چنین است: صفات ذاتی باری‌تعالی عین ذات او در خارج هستند و تعدد مفاهیم آن صفات در ذهن مستلزم تعدد مصداقی در اعیان نیست، بنابراین حیثیّت ذهنی صفات مستلزم تغایر ذهنی است، اما در خارج همه این صفات با ذات باری‌تعالی وحدت عینی دارند. امر واحدی چون زید مثلاً که ذاتاً ترکیب در آن راه دارد و امر بسیطی چون عقل مثلاً که موجودی واحد و بسیط و مجرّد می‌توانند منشأ انتزاع مفاهیم متعدّدی در ذهن باشند، و وجود باری‌تعالی نیز که داری وحدت حقه حقیقیه در خارج است نیز می‌تواند منشأ انتزاع صفاتی چون عالمیت، قادریت و مانند آنها شود.[١]

استدلال ملاصدرا در بحث صفات ذاتی باری‌تعالی بر اصالت وجود از این قیاس استثنایی تشکیل شده است: اگر وجود در اعیان اصیل نباشد صفات ذاتی باری‌تعالی عین ذات نخواهند بود، و چون تالی باطل است، پس مقدم نیز باطل است، یعنی وجود اصیل است.

بطلان تالی در الهیات به معنی اخص در جای خود ثابت شده است که صفات باری‌تعالی عین ذات او هستند و هیچ تغایری از نظر مصداقی بین صفات ذاتی و ذات باری‌تعالی قابل تصوّر نیست، اما اثبات ملازمه بر تغایر ماهیّات در خارج استوار است، زیرا ماهیّات در خارج هر یک از دیگری متمایز است و اگر وجود به‌عنوان عامل اتحاد آنها نباشد دو ماهیّت با یکدیگر اتحادی پیدا نمی کنند، یعنی حمل یکی بر دیگری امکان پذیر نیست.

---

[١] ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ٦، ص ١٤٥.

ملاصدرا در تقریر این برهان می‌گوید: «این اسما و صفات اگرچه به حسب وجود و هویّت با ذات باری‌تعالی اتحاد دارند، اما از نظر مفهومی با یکدیگر متغایر هستند، و از اینجا بطلان قول متأخرین روشن می‌گردد که آنان وجود را امری اعتباری و انتزاعی در خارج دانسته و آن را همچون مفاهیم مصدری مانند امکان، شیئیّت، کلّیّت و جزئیت دانسته‌اند، و به اعتقاد آنان تکثر این صفات و اسما به تکثر معانی آنها است و این نظر فاسد و جدّاً قبیح است».[1]

به‌عنوان مثال می‌گوییم: زید کاتب است، در این قضیّه زید یک چیز است و کاتبیت چیز دیگر و هر کدام دارای خصائص ذاتی خود می‌باشند و از نظر مفهومی بین زید و کاتبیت نیز تغایر است، اگر وجود امری اعتباری باشد در آن صورت چگونه دو ماهیّت متغایر با یکدیگر اتحاد پیدا می کنند و کاتبیت زید تحقّق می‌پذیرد؟ اگر وجود اصیل نباشد چگونه می‌توان صفات و اسمائی که از نظر مفهومی متغایر هستند با ذات باری‌تعالی عینیت پیدا می‌کنند؟ بنابراین اصالت ماهیّت سبب می‌شود که وجود را امری اعتباری بدانیم و ماهیّات متکثر نیز به وجهی از وجود با یکدیگر اتحاد پیدا نمی نمایند و عینیت صفات و ذات باری‌تعالی نیز به اثبات نمی رسد.

حاج ملا هادی سبزواری[2] این دلیل را چنین تقریر کرده است:

لو لم یؤصّل وحدة ما حصلت   اذ غیره مثار کثرة أتت

یعنی: اگر وجود اصیل نباشد اتحاد و حملی بین قضایا متحقّق نمی‌شود، زیرا غیر وجود، یعنی ماهیّت منشأ کثرت و تغایر است.

همان گونه می‌دانیم هر ماهیّتی متشکل از ذاتیّاتی است که آن را از ماهیّت دیگر متمایز می سازد و وقتی ماهیّتی را با جنس و فصل به‌صورت حدّ تامّ تعریف منطقی

---

[1] ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ٦، ص ١٤٨.

[2] *شرح المنظومة*، ص ١٣-١٥.

می‌کنیم آن تعریف جامع افراد آن ماهیّت و مانع اغیار ماهیّات دیگر است وگرنه تعریف منطقی و حدّ تامّ شکل نمی گیرد، بنابراین اتحادی بین یک ماهیّت با ذاتیّات خاص خود با ماهیّتی دیگر با ذاتیّات خاص آن وجود ندارد و همانگونه که تغایر مفهومی در ذهن است در عالم واقع نیز ماهیّات از یکدیگر متمایز هستند.

از طرف دیگر حمل محمول بر موضوع در قضایا مستلزم نوعی اتحاد بین آن دو است، زیرا بدون جهت وحدت و اتحاد به وجهی از وجوه نمی‌توان چیزی را بر چیزی حمل نمود. در قضیه‌ای چون انسان انسان است، ازآنجایی‌که هیچ مغایرتی بین موضوع و محمول نیست، این قضیّه هیچ دانشی را به ما منتقل نمی‌کند و مانند آن است که چیزی نگفته‌ایم. در حمل اولی ذاتی چون انسان حیوان ناطق است نوعی تغایر مفهومی بین انسان و حیوان ناطق وجود دارد و این تغایر مفهومی سبب می‌گردد که حمل حیوان ناطق بر انسان به‌عنوان حمل اولی ذاتی صحیح باشد و در حمل شایع چون زید کاتب است نیز نوعی تغایر بین زید و کاتبیت وجود دارد که می‌توان آن حمل را صحیح دانست.

و چون در حمل اولی ذاتی و حمل شایع تغایر مفهومی و تغایر به‌حسب واقع وجود دارد برای ایجاد یک قضیّه حملیّه و حمل محمولی بر موضوع با دو مفهوم متغایر روبرو هستیم که وجهی برای اتحاد آن دو مفهوم نباشد حمل محمول بر موضوع تحقّق نمی‌پذیرد، زیرا معنای حمل آن است که چیزی با چیز دیگر اتحاد پیدا کرده‌اند و اگر وجه اتحادی بین موضوع و محمول متصوّر نباشیم حمل تحقّق نمی‌پذیرد، مانند اینکه می‌گوییم: انسان آهن است، زیرا انسان بودن و آهن بودن هیچ وجه اتحادی بین آن دو متصوّر نیستیم و می‌گوییم که آن قضیّه نادرست است؛ بنابراین در قضیّه حملیّه اعم از حمل اولی ذاتی و حمل شایع هم نوعی تغایر بین

موضوع و محمول ضروری است و هم نوعی اتحاد، و اگر یکی از این دو محقق نشود حمل صحیحی نخواهد بود.

بنابراین، چون اتحاد بین موضوع و محمول تحقّق خارجی دارد، و از طرفی ماهیّات نیز منشأ کثرت هستند و ذاتاً نمی‌توانند اتحاد را ایجاد نمایند، ضرورتاً باید این اتحاد از طرف وجود حاصل گردد، و اگر وجود منشأ اثر خارجی است، بنابراین باید اصالت داشته باشد.

ملاصدرا در کتاب *المشاعر* اتحاد بین موضوع و محمول را به حمل متعارف، یعنی حمل شایع، اختصاص داده است که در دلیل دوازدهم به تبیین آن خواهیم پرداخت، اما در کتاب *الاسفار* خود چهت اتحاد در هر موضوع و محمولی را وجود دانسته است، یعنی در حمل اولی ذاتی نیز که دو مفهوم با یکدیگر اتحاد دارند به سبب وجود ذهنی است، بنابراین استدلال ملاصدرا در دلیل هشتم شامل استدلال دوازدهم نیز می‌گردد که فقط اختصاص به حمل شایع دارد.

تأمّلی در دلیل هشتم در اتحاد موضوع و محمول

مشکل اساسی در براهین ملاصدرا و طرف‌داران وی این است محل نزاع را ماهیّت بما هی هی گرفته اند، درحالی‌که ماهیّت بما هی از جمله مفاهیم کلی انتزاعی است که در کسی در اعتباری بودن آن تردید ندارد و همان گونه که در دلیل هشتم گفته شد ماهیّات بما هی مثار کثرت هستند، زیرا هر ماهیّتی دارای ذاتیّاتی خاص خود است که در تعریف به حدّ تامّ از آن ذاتیّات تشکیل شده و باید تعریف به حدّ تامّ مانع اغیار، یعنی افراد ماهیّات دیگر، و جامع افراد، یعنی صادق بر افراد همان ماهیّت باشد و به همین دلیل است ماهیّات را مثار کثرت دانسته‌اند، اما سخن اصلی طرف‌داران اصالت ماهیّت که البته نگارنده به آن نیز انتقاد دارد و ماهیّت را نیز اعتباری می‌داند و به اصالت موجود یا وجود مقیّد باور دارد در ماهیّت پس از جعل

است که این ماهیّت می‌تواند با ماهیّات دیگر اتحاد مصداقی داشته باشد و این مصداق واحد است که مناط نوعی اتحاد میان موضوع و محمول در قضایا در حمل شایع می‌گردد. در قضایایی چون زید انسان است، محمول برای موضوع ذاتی است و در قضیّه زید ممکن است محمول بلا ضمیمه بر موضوع حمل می‌گردد و در قضیّه زید کاتب است محمول به ضمیمه بر موضوع حمل می‌شود در همه این قضایا وحدت در مصداقی به نام زید پس از جعل تحقّق می‌پذیرد، بنابراین قائل شدن به اتحاد وجودی در این قضایا نوعی مصادره به مطلوب است. در قضیّه زید انسان است که انسان ذات زید را تشکیل می‌دهد با جعل زید در خارج انسانیت بر آن صدق می‌کند، همچنان که در قضیّه زید ممکن است نیز چنین است و در قضایای محمول به ضمیمه چون زید کاتب است، کاتبیت خصوصیتی است که اگر در موضوع لحاظ شود با جعل بسیط موضوع آن نیز به تبع موضوع تحقّق می‌پذیرد، بنابراین اتحاد ماهیّت زید و ماهیّت کاتبیت در مصداقی چون زید تحقّق یافته است، البته باید یادآوری کرد که کاتبیت به‌عنوان محمول برای زید نیازمند جعل دیگری به جز جعل زید نیست، بلکه جعل بسیط به زیدی تعلق می‌گیرد که قابلیّت کاتبیت دارد، بنابراین قول به اصالت وجود برای تحقّق اتحاد میان موضوع و محمول نوعی مصادره به مطلوب است، زیرا با جعل موضوع محمول نیز برای آن تحقّق می‌یابد و در محمول به ضمیمه نیز کاتبیت به‌عنوان خصوصیتی در موضوع با همان جعل بسیط واحد تحقّق می‌یابد. نکته ای که باید در اینجا متذکر شویم این است که طرف‌داران اصالت ماهیّت اعتقاد به اصالت ماهیّت پس از جعل دارند، اما به نظر ما ماهیّت مجعوله چیزی جز وجود مقیّد و یا موجود متشخص نیست، بنابراین موجود خارجی است که منشأ آثار است و نه ماهیّت بما هی و نه وجود، بنابراین تفسیر اصالت با ماهیّت به تنهایی نیست و اگر بگوییم که ماهیّت پس از جعل اصالت دارد در آن صورت پذیرفته

ایم که موجود در اعیان اصالت دارد و باید قائل به اصالت موجود باشیم و نه ماهیّت، و البته نزاع میان ما و طرف‌داران اصالت ماهیّت در این اطلاق اصالت که به ماهیّت بر می‌گردد و یا به موجود، نزاعی لفظی خواهد بود، اما در هر حال وقتی می‌گوییم: ماهیّات در خارج اصیل هستند نخستین سؤالی که مطرح می‌شود این است که ماهیّت بدون حیثیّت تقییدیه چیزی جز ماهیّت بما هی نیست و این ماهیّت طبیعتاً مثار کثرت است و اتحادی میان ماهیّات متکثره قابل تصوّر نیست، ولی وقتی اصالت را به موجود در اعیان نسبت دهیم این گونه شبهات نیز مرتفع خواهند شد.

مسأله دیگر درباره وحدت صفات و اسمای الهی بر ذات احدی است که ملاصدرا گفته است که اگر قائل به اصالت وجود نباشیم این صفات و اسما بر ذات باری‌تعالی صادق نخواهند بود، زیرا به ازای هر صفتی یک مفهومی مجزا وجود دارد و تنها وجود است که عامل اصلی در عینیت ذات باری‌تعالی و صفات آن است، در پاسخ می‌گوییم که صفات متعدّد خداوند چون علم و اراده و قدرت با اینکه از نظر مفهومی با یکدیگر متغایر هستند دارای یک مصداق که همان ذات باری‌تعالی است می‌باشند و در تحقّق ماهوی عین حقیقت واحد باری‌تعالی می‌باشند و فرق قضایای ترکیبی چون زید کاتب است و خداوند متعال عالم است در این است که در قضیّه اول زید پس از جعل قابلیّت حمل کاتبیت بر آن را دارد، اما در مورد باری‌تعالی وجودش عین ذاتش است، یعنی ماهیّته انیته و آن حقیقت واحد همه صفات را در ذت خود به وحدت حقه حقیقیه دارا می‌باشد و به همین لحاظ آن صفات بر آن ذات قابل حمل است، همان گونه که کاتبیت در زید امری خارج از ماهیّت زید اما عین حقیقت زید در عالم اعیان است، صفات باری‌تعالی نیز در مفهوم با یکدیگر متغایر اما در مصداق عین ذات باری‌تعالی هستند، بنابراین حمل محمول بر موضوع در هر دو قضیّه به اعتبار مصداق واحد است، با این اختلاف که مصداق قضیّه زید کاتب است پس از جعل

قابلیّت اتصاف به کاتبیت دارد، اما موضوع در قضیّه باری‌تعالی عالم است چون وجوب ذاتی دارد موضوع تحقّق بالذات دارد و مجعول به جعل نیست.

دلیل نهم: فرق بین مای حقیقیه و شارحه در اثبات اصالت وجود

تقریر استدلال: مطلب مای شارحه از مطلب مای حقیقیه متفاوت است، یعنی در مای شارحه از حقیقت شیء قبل از وجود سؤال می‌گردد و در مای حقیقیه از حقیقت شیء بعد از وجود در خارج سؤال می‌شود، بنابراین اگر وجود اصیل نباشد فرقی بین مای شارحه و مای حقیقیه وجود ندارد، و چون می‌دانیم که این فرق موجود است، بنابراین باید وجود اصیل باشد. در مای شارحه قبل از پاسخ دادن به هل بسیطه از حقیقت چیزی سؤال می‌شود، یعنی قبل از آنکه بپرسیم: آیا انسان موجود است؟ به تعریف انسان بر اساس حدّ تامّ یعنی جنس و فصل می‌پردازیم و اگر به آن هل بسیطه پاسخ دادیم که انسان موجود است در آن صورت از چیستی آن پس از وجود سؤال می‌کنیم.[1]

ردّ دلیل نهم در فرق بین مای حقیقیه و مای شارحه

اول آنکه فرق بین مای شارحه و مای حقیقیه در سؤال از ماهیّت قبل و بعد از تحقّق ماهیّت در خارج است، اگر تحقّق ماهیّت در خارج به‌واسطه وجود باشد اصالت با وجود خواهد بود، اما اگر تحقّق ماهیّت در خارج به‌واسطه جعل جاعل باشد در آن

---

[1] ملاصدرا، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجوی، محسن بیدارفر، ج ۱، ص ٥٤.

صورت وجود اعتباری و ماهیّت اصیل خواهد بود، بنابراین در هر دو صورت اصالت وجود و اصالت ماهیّت می‌توان از مای حقیقیه بهره برد و در هر دو مورد سؤال از ماهیّت پس از وجود است، با این فرق که در قول به اصالت ماهیّت وجود از ماهیّت مجعوله انتزاع می‌گردد و در قول به اصالت وجود ماهیّت به‌واسطه وجود تحقّق می‌یابد، بنابراین دلیل ملاصدرا در تفکیک بین مای شارحه و مای حقیقیه و بهره بردن از آن برای اصالت وجود عقیم می ماند.

دوم آن که تعریف به حدّ تامّ در مای شارحه قبل از وجود ما به مفهوم ماهیّت علم پیدا می‌کنیم و این مفهوم ماهوی نمی‌تواند حکایت از حقیقت خارجی ماهیّت و ذاتیّات آن نماید و پیش از این به تفصیل درباره این تغایر بین علم و معلوم سخن گفتیم و از تکرار آن خودداری می نماییم، بنابراین تعریف به حدّ تامّ همچنان که ابن‌سینا در رساله حدود گفته است تقریباً امری دشوار است، زیرا علم به ذاتیّات شیء و شناسایی ذاتیّات ماهیّت امری به غایت صعب و دشوار است، بر این اساس ما اعتقاد به عینیت مای شارحه و مای حقیقیه و تطابق تامّ بین آنها نداریم تا تنها اختلاف میان آنها را در تحقّق ماهیّت در خارج بدانیم.

سوم آنکه منطقیون مای شارحه را قبل از سؤال به هل بسیطه و پس از تحقّق ماهیّت سؤال را با مای حقیقیه می‌دانند، و به نظر می‌رسد که در عالم واقع امر بر عکس است، یعنی شناخت ماهیّت قبل از وجود پس از شناخت ما از ماهیّت پس از وجود تحقّق می‌پذیرد، بدین معنی که علم ما به ماهیّت انسان مثلاً به‌عنوان حیوان ناطق زمانی تحقّق می‌پذیرد که ماهیّتی به نام انسان در خارج تحقّق پیدا کرده باشد و از تحلیل آن ماهیّت به ذاتیّاتی چون حیوانیت و ناطقیت به ماهیّت انسان علم پیدا می‌کنیم و اگر ماهیّت انسان در خارج متحقّق نباشد چگونه به آن ماهیّت و ذاتیّات آن علم پیدا می‌کنیم، و ماهیّت پس از تحقّق است که مفاهیمی چون حیوانیت و

ناطقیت از ماهیّت خارجی انتزاع می‌گردد و در حدّ تامّ از آن دو مفهوم ماهوی برای تعریف انسان بهره می‌گیریم، بنابراین هل بسیطه بر خلاف مدعای منطقیون باید مقدم بر مای شارحه باشد و نه متأخر از آن.

در هر حال مطلب مای شارحه و مای حقیقیه نمی‌تواند دلیلی برای اثبات اصالت وجود به شرحی که گفته شد باشد.

دلیل دهم: برهان اصالت وجود بر اساس انتزاع مفهومی وجود

بر اساس این برهان، انتزاع مفهوم وجود دلیـل بـر تحقّق منتـزع عنـه آن ـ یعنـی وجـود ـ می‌باشد؛ زیرا اگر وجود اصیل نباشد و امری انتزاعی و اعتباری باشد، ماهیّت کـه معـروض آن است باید قبل از این امر انتزاعی تحقّق داشته باشد؛ ولی ماهیّت نیز نمی‌تواند منشأ انتزاع یا منتزع عنه مفهوم وجود باشد؛ زیرا نسبتش با وجود و عدم یکسان می‌باشد؛ پـس وجـود اصیل است.

ملاصدرا[۱] در کتاب *المشاعر* خود چنین استدلال کرده است: «اعلم انّ العارض علی ضربین: عارض الوجود، و عارض الماهیة. و الأوّل کعروض البیاض للجسم أو الفوقیة للسماء فی الخارج، و کعروض الکلّیة و النوعیة للانسان و الجنسیة للحیوان و الثانی کعروض الفصل للجنس و التشخّص للنوع. و قد اطبقت ألسنة المحصّلین من أهل الحکمة بأنّ اتّصاف الماهیة بالوجود و عروضه لها لیس اتّصافا خارجیا و عروضا حلولیا، بأن یکون للموصوف مرتبة من التحقّق. و الکون لیس فی تلک المرتبة مخلوطا بالاتّصاف بتلک الصفة، بل مجرّدا عنها و عن عروضها، سواء کانت الصفة انضمامیة خارجیة، کقولنا: زید أبیض، أو انتزاعیة عقلیة، کقولنا: السماء فوقنا، أو سلبیة، کزید أعمی. و انّما اتّصاف الماهیة بالوجود اتّصاف عقلیّ و عروض تحلیلیّ،

---

[۱] ملاصدرا، *المشاعر*، ص ۱۵-۱۷.

و هذا النحو من العروض لا یمکن أن یکون لمعروضه مرتبة من الکون و لا تحصّل وجوديّ- لا خارجا و لا ذهنا- لا یکون المسمّی بذلک العارض. فانّ الفصل مثلاً اذا قیل انّه عارض للجنس، لیس المراد انّ للجنس تحصّلا وجودیا فی الخارج أو فی الذهن بدون الفصل، بل معناه انّ مفهوم الفصل خارج عن مفهوم الجنس لا حق به معنی، و ان کان متّحدا معه وجودا. فالعروض بحسب الماهیة فی اعتبار التحلیل مع الاتّحاد، فهکذا حال الماهیة و الوجود اذا قیل انّ الوجود من عوارضها. فاذا تقرّر هذا الکلام: فنقول: لو لم یکن للوجود صورة فی الأعیان، لم یکن عروضه للماهیة هذا النحو الذی ذکرناه، بل کان کسایر الانتزاعیات التی تلحق الماهیة بعد ثبوتها و تقرّرها. فاذن یجب أن یکون الوجود شیئا توجد به الماهیة و تتّحد معه وجودا مع مغایرتها ایاه معنی و مفهوما فی ظرف التحلیل. تأمّل فیه»، یعنی: «بدان که عارض بر دو گونه است: عارض وجود و عارض ماهیّت، و اول مانند عروض سفیدی برای جسم یا فوقیت برای آسمان در خارج از ذهن، و مانند عروض کلّیّت و نوعیت برای انسان و جنسیت برای حیوان، و دوم که عارض ماهیّت است مانند عروض فصل برای جنس و تشخص برای نوع. بزرگان حکمت بر این اتفاق نظر دارند که اتصاف ماهیّت به وجود و عارض شدن وجود بر ماهیّت اتصاف خارجی و عروض حلولی نیست به این که موصوف مرتبه از تحقّق خارجی داشته باشد، و وجود در آن مرتبه مخلوطی از اتصاف به آن صفت نیست، بلکه مجرّد از صفت است، اعم از اینکه صفت انضمامی خارجی باشد مانند اینکه می‌گوییم: زید ابیض است، یا انتزاعی عقلی باشد مانند اینکه می‌گوییم: آسمان فوق است، یا سلبی باشد مانند اینکه زید کور است، و حقیقت آن است که اتصاف ماهیّت به وجود اتصاف عقلی و عروض تحلیلی است، و معروض در این شکل از عروض هیچ مرتبه ای از هستی و تحصّل وجودی ندارد نه در خارج و نه در ذهن، بنابراین وقتی می‌گوییم که فصل عارض بر جنس است، مراد آن

نیست که برای جنس بدون فصل یک نوع تحصّل وجودی در خارج یا ذهن بوده باشد، بلکه معنی آن چنین است که مفهوم فصل خارج از مفهوم جنس و از نظر معنی به آن الحاق شده است اگرچه جنس و فصل از نظر وجودی بایکدیگر متحد هستند، بنابراین عروض به حسب ماهیّت تنها در تحلیل ذهنی با اتحاد در وجود است، و وقتی گفته می‌شود که وجود از عوارض ماهیّت است همین گونه رابطه بین وجود و ماهیّت لحاظ می‌گردد، بنابراین بعد از بیان این مقدّمات می‌گوییم که اگر برای وجود صورتی در اعیان نباشد عروض وجود برای ماهیّت به شکلی که بیان گردید نخواهد شد، بلکه همچون سایر انتزاعیاتی خواهد بود که به ماهیّت پس از ثبوتش ملحق می‌شوند، بنابراین باید برای وجود حقیقتی باشد که به‌واسطه آن ماهیّت تحصّل پیدا کند و آن دو از نظر وجود متحد و از نظر مفهوم و معنی در تحلیل ذهنی متغایر باشند».

بر اساس دیدگاه ملاصدرا برای درک معنی اتصاف ماهیّت به وجود و نحوۀ عروض هستی بر ماهیّت باید معنی عروض و بیان اقسام آن را بدانیم. بنابر قول مشائین عارض را بر دو قسم دانسته‌اند: عارض وجود و عارض ماهیّت، و مراد از عارض امر خارج از ذات محمول است، مانند زید قائم است که ایستاده بودن یا قائمیت خارج از ذات زید است. مراد از عارض وجود آن است که وجود معروض در عروض آن عارض مدخلیّت داشته باشد بر خلاف عارض ماهیّت. در عارض وجود، عـارض در موصـوف خـود حلـول کـرده و موجـب اتصـاف خـارجی موصوف به آن عارض می‌شود. در این عروض تغـایر وجـودی بـه ایـن صـورت تصـویر

می‌شود که وصف در خارج از مقام ذات موصوف، به موصوف گره خورده و موصـوف را در مرتبه ای متأخر از مرتبۀ ذات، به وصف متصف می‌کند، ملاصدرا عارض وجود را چنین توصیف کرده است: «الجسم فی مرتبة وجوده و إن لم یتصف بوجود البیاض

لکن یتصف به فی مرتبة وجود البیاض، لأن وجود شیء لشیء متأخر من وجود الموصوف و متوقف علیه».[۱]

عارض وجود نیز بر دو قسم است: عارض وجود خارجی و عارض وجود ذهنی، و عارض وجود خارجی نیز بر دو قسم است یکی آنکه معروض و عارض هر دو در خارج وجود داشته باشند، مانند سفیدی برای جسم که سفیدی عارض بر ماهیّت جسم نیست، بلکه عارض موجودیّت جسم است و سفیدی نیز در خارج حقیقت دارد، و قسم دوم از عارض وجود خارجی آن است که عارض در خارج وجود و تحصّلی نداشته باشد، مانند فوقیت برای آسمان، زیرا فوقیت امری وجودی نیست، اما موجودیّت آسمان در خارج به فوقیت متصف می‌گردد و فوقیت امری انتزاعی است، البته بنابر مذهب ملاصدرا فوقیت نیز امری وجودی در خارج است و قسم دوم از عارض وجود یعنی عارض وجود ذهنی، آن است که وجود ذهنی معروض در عروض عارض مدخلیّت دارد، مانند کلّیّت و نوعیت برای انسان و جنسیت برای حیوان که وجود ذهنی انسان و حیوان در عروض عارض یعنی کلّیّت نوعیت برای انسان و جنسیت برای حیوان مدخلیّت دارد، زیرا تا انسان و حیوان موجود به وجود ذهنی نباشند کلّیّت و نوعیت و جنسیت بر آنها صدق نمی کند، به جهت آن که انسان و حیوان در خارج جزئی و متشخص هستند و صدق کلّیّت و نوعیت و جنسیت بر آنها محال است. اتصاف خارجی و عروض حلولی یا به انضمام صفتی خارجی است، مانند زید ابیض است، و یا به صفت انتزاعی عقلی است، مانند آسمان فوق است، و یا به صفت سلبی است، مانند زید نابینا است. در همه این اقسام موضوع یا موصوف مرتبه ای هستی در خارج دارند که صفات فوق به اعتبار آن انضمام یا اعتبار عقلی و

---

[۱] ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۲، ص ۲۸۹.

یا اعتبار سلب، عارض بر موضوع می‌گردند، بنابراین عروض آن صفات متفرع بر ثبوت موضوع خارجی است. در هر یک از این سه صنف عارض خارجی، موصوف مرتبه ای از تحقّق و وجود را داراست و در مرتبۀ عارض به همراه او نیست.

قسم دوم عارض ماهیّت بود که گفتیم معروض مدخلیّتی در وجود عارض نداشته باشد، مانند فصلی که عارض بر جنس می‌گردد. در این قسم اتصاف ماهیّت به وجود و عروض آن بر وجود همانند اقسام گذشته نیست. اتصاف ماهیّت به وجود و عروض هستی بر ماهیّت یک اتصاف خارجی و عروض حلولی نیست، بلکه این اتصاف یک اتصاف عقلی است که از طریق تحلیل عقلانی می‌توان به عروض وجود بر ماهیّت دست یافت. در باب عارض ماهیّت، عروض به حسب تحلیل به هیچ وجه با اتحاد در مقام وجود منافات ندارد و این همان چیزی است که در باب ارتباط میان وجود و ماهیّت مطرح است و عروض وجود بر ماهیّت هرگز به معنی این نیست که آنها با یکدیگر متحد و یگانه نیستند. در عارض ماهیّت عروض و تغایر خارجی بین وصف و موصوف برقرار نیست. در این عروض ممکن نیست معروض در مقام ذات بدون عارض وجود داشته باشد، و در مقام خارج از ذات عارض را بپذیرد. در چنین عروضی عقل با عملیات تحلیلی خود نوعی تغایر تحلیلی، اعتباری و در نهایت عروض تحلیلی را بین موصوف و وصف رقم می زند. به‌عنوان مثال جنس مرتبه ای از تحقّق و وجود، چه ذهنی و چه خارجی، را ندارد که در آن مرتبه فصل برای جنس حاصل نباشد، بلکه در هر مقام و موطنی که جنس تحقّق و کینونت عقلی پیدا کند، فصل لزوماً آن را همراهی می‌کند. به سبب همین، عروض فصل بر جنس، بلکه عروض هر

امر متحصّل برای امـر غیـر متحصّلی، از جملـه عروض وجود برای ماهیّت، عروض تحلیلی است.[۱]

به عقیده ملاصدرا وجود عرض عین حلول آن در موضوعش است و حلول عرض در موضوعش امری خارج و زائد بر ماهیّت عرض است و موضوع نیز در حد و ماهیّت عرض داخل نیست، بنابراین عرض حقیقتی جز حلول در موضوع ندارد. معنی این سخن آن است که وجود عرض در حد ذات همان چیزی است که حلول در موضوع خود را تشکیل می‌دهد و حلول عرض در موضوع خود یک امر عینی و خارجی زائد بر ماهیّت به شمار می‌آید، ولی موضوع عرض داخل در ماهیّت و حد آن نیست، بلکه در وجود آن ــ که چیزی جز نفس عرضیت و حلول در موضوع نیست ــ داخل است. با همین استدلال ماهیّت قبل از تحقّق خارجی و ذهنی ثبوتی برای آن قابل تصوّر نیست و تحقّق ذهنی و خارجی آن به‌واسطه وجود در ذهن و خارج حاصل می‌گردد، بنابراین وجود شایستگی آن را دارد که اصیل باشد. شاهد این مدعا این است که وجود اعراض وجود فی نفسه است و نه لنفسه، بلکه لغیره است، یعنی تحقّق فی نفسه دارد، اما وجودش به‌واسطه معروضش است، یعنی وجود لغیره دارد، یعنی وجود عرض در عین «فی نفسه» بودن عین حلول در موضوع خود است، با توجه به این مقدّمات اگر وجود یک امر واقعی و عینی نباشد و تنها به‌عنوان یک امر انتزاعی و اعتباری مطرح شود، مستلزم این خواهد بود که وجود سیاهی همان معنی سیاهی باشد، نه حلول در جسم که اساس معنی سیاهی به شمار می‌آید. به سخن دیگر می‌توان گفت اگر وجود یک امر عینی و خارجی نباشد، لازمهٔ آن این است که در باب اعراض تفکیک وجود از ماهیّت منتفی گردد، درحالی‌که تفکیک وجود از ماهیّت در

---

[۱] محمد حسین زاده، تغایر خارجی عارض و معروض در معقولات ثانی فلسفی، *حکمت معاصر*، سال چهارم، زمستان ۱۳۹۲، ص ۱٤-۱۵.

باب اعراض پذیرفته است و هرگاه در باب اعراض این امر پذیرفته شود، در باب جواهر نیز وضع به همین منوال خواهد بود، زیرا جواهر همواره مورد احتیاج اعراض بوده‌اند و چیزی که «محتاج الیه» باشد، نیرومندتر از محتاج است. بر همین اساس، می‌توان ادّعا کرد آنجا که وجود عرض یک امر انتزاعی و اعتباری نباشد، وجود جواهر نیز به طریق اولی انتزاعی و اعتباری نخواهد بود.

ملاصدرا در نهایت خواننده را به تأمّل فرامی خواند، گویا می دانسته است که این استدلال چندان مورد قبول طرف‌داران اصالت ماهیّت نیست، زیرا آنها ادّعا می‌کنند که وجود امری انتزاعی از ماهیّات متحصّله در خارج است و جاعل با جعل ماهیّات در خارج سبب می‌گردد که ما وجود را از ماهیّت متحصّله انتزاع کنیم و آن ماهیّت را متصف به صفت موجودیّت نماییم.

رد برهان انتزاع مفهومی وجود

فرض ملاصدرا و طرف‌داران اصالت وجود این است که در خارج از ذهن یک امر بسیط واحدی به نام انسان داریم که ذهن از آن دو مفهوم وجود و ماهیّت را انتزاع می‌کند و چون در خارج تنها یک امر حقیقت بالذات دارد، بنابراین یا انسان مصداق ماهیّت است و وجود امری اعتباری است و یا وجود اصالت دارد و ماهیّت امری اعتباری است و نمی‌شود هر دو اصالت داشته باشند، زیرا در حاق واقع با یک حقیقت روبرو هستیم و نه دو حقیقت. در این کتاب استدلال طرف‌داران اصالت وجود را مورد مناقشه قرار داده ایم و گفته ایم که ما در خارج از ذهن با یک حقیقت واحد بسیط روبرو نیستیم، بلکه حقیقت خارجی وجود مقیّد یا وجود متحد با ماهیّت است و این وجود مقیّد منشأ دو تصوّر وجود و ماهیّت در ذهن می‌گردد، بنابراین اصالت با موجود و یا اتحاد وجود و ماهیّت در یک حقیقت و یک مصداق خارجی است.

یک شیء را در جلوی خویش در نظر بیاورید که در خارج از ذهن شما تحقّق دارد، حال می پرسیم که این شیء چگونه ایجاد شده است؟ پاسخ این است: جاعل به جعل بسیط آن را از عدم در خارج از ذهن ما متحقّق کرده است، بنابراین آنچه که حقیقت خارجی دارد ماهیّت متحصّله یا وجود مقیّد است که جاعل آن را جعل نموده است. اما آیا با نفی دلیل طرفداران اصالت وجود می‌توان اصالت ماهیّت را اثبات کرد؟ پاسخ من به این سؤال منفی است، زیرا امر دائر مدار نفی و اثبات نیست که نفی یکی مستلزم اثبات دیگری و بالعکس باشد، بلکه امر سومی نیز قابل تصوّر است که بگوییم: ماهیّت متحصّله اصالت دارد و ماهیّت متحصّله به معنای ماهیّت متعیّن به وجود است و حقیقت در خارج از ذهن انسان چیزی جز آن نیست و ماهیّت متحصّله دو حقیقت نیست، بلکه یک حقیقت است که ذهن انسان از آن دو امر ماهیّت و وجود را انتزاع می‌کند. علّت تامه آن ماهیّت را به جعل بسیط از عدم تحقّق بخشیده است و دو مفهوم ماهیّت و وجود در تحلیل ذهنی ما وجود دارند، ولی در خارج از ذهن ما چیزی جز ماهیّت متحصّله نیست. بنابراین ماهیّت بما هی و وجود به مفهوم اسم‌مصدری در یک حقیقت واحده و جعل بسیط در موجود خارجی تجلّی پیدا می‌کنند و این ذهن است که وجود و ماهیّت را از آن انتزاع می‌کند، یعنی وجود خارجی حقیقتی جز همان ماهیّت متحصّله ندارد و تکلیف وجود ذهنی را هم قبلاً بیان کردم. ما حصل این کنکاش این می‌شود که اصالت نه با وجود است و نه با ماهیّت، بلکه اصالت با موجود است.

دلیل یازدهم: برهان امتناع تشکیک در ماهیّت و اثبات اصالت وجود

بر طبق این برهان ماهیّت اصیل نیست، زیرا اگر ماهیّت اصیل باشد اوصافی مانند علیت و معلولیت را نیز باید به ماهیّت منتسب نمود و اگر علیت و معلولیت از آن ماهیّت باشد، لاجرم ماهیّتی که علّت محسوب می‌گردد بر ماهیّتی که معلول است مقدم خواهد بود، پس در مواردی که ماهیّت علّت و ماهیّت معلول، ماهیّتی واحد دارند تشکیک به اقدمیت لازم میآید و از آنجا که ماهیّت تشکیک ناپذیر است، پس اصالت ماهیّت رد شده و لاجرم اصالت وجود ثابت می‌گردد.[1] حاج ملا هادی سبزواری اصالت وجود را چنین اثبات کرده است: علّت بر معلول تقدم ذاتی دارد و تشکیک در ماهیّت نیز جائز نیست، بنابراین اگر ماهیّت علّت و ماهیّت معلول از یک نوع یا یک جنس مانند علیت آتش برای آتش یا علیت هیولی و صورت برای جسم یا علیت عقل اول برای عقل ثانی باشند و وجود هم اعتباری باشد در آن صورت لازم می‌آید که ماهیّت نوعی چون آتش مثلاً به‌عنوان علّت متقدّم بر ماهیّت نوعی آتش به‌عنوان معلول باشد و در مثال دوم ماهیّت جنسی جوهری به‌عنوان علّت متقدّم بر ماهیّت جنسی به‌عنوان معلول باشد و لازمه آن قبول تشکیک در ذاتیّات است، درحالی‌که گروه بسیاری از آنان اعتباری بودن وجود و عدم تشکیک در ماهیّت را

---

[1] حسین سهیلی، و دیگران، نقد براهین اصالت وجود در اندیشه میرزا جواد تهرانی، *حکمت معاصر*، سال دهم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۸، ص ۸٦.

پذیرفته اند[1] و چون بر اساس استدلال طرف‌داران اصالت ماهیّت نباید تشکیکی در ماهیّات باشد، نتیجه می گیریم که اصالت با وجود است.

رد دلیل امتناع تشکیک در ماهیّات

میرزا جواد تهرانی کـه خـود نماینـده تفکّر اصـالت مـاهوی اسـت معتقـد اسـت کـه یکـی از مقدّمات و پیش فرضهای این برهان، اصل تشکیک ناپذیری ماهیّت اسـت؛ ولـی برخـی از اصـالت ماهوی ها همانند خودش تشـکیک در ماهیّت را بلااشـکال می‌دانند. وی با استناد به سخن حکمای اشراق در اثبات تشکیک در ماهیّات می‌نویسد: «حکمای مشاء می‌گویند: تمایز و اختلاف دو شیء یا به تمام ذات است چون تمایز اجناس عالیه از یکدیگر و یا به جزء ذات است چون تمایز انواع مانند انسان و فرس که در فصل که جزء ذات است از یکدیگر متمایزند و یا به عوارض و امور خارجیه است چون تمایز افراد نوع واحد مانند زید و عمرو، و حکمای اشراق به قسم دیگری از تمایز و اختلاف قائل شده‌اند که آن اختلاف تشکیکی باشد به اینکه افراد مراتب حقیقت واحد به تقدم و تأخر، شدت و ضعف، کمال و نقص و امثال ذلک در همان حقیقت واحد که مشترکند از یکدیگر اختلاف و امتیاز داشته باشند، پس ما به الامتیاز در اختلاف نشکیکی عین ما به الاشتراک خواهد بود، نه اینکه تمایز به تمام ذات یا به جزء ذات و یا به امر خارج از ذات بوده باشد و از این دسته حکما که قائل به اختلاف تشکیکی شده‌اند کسانی که قائل به اصالت ماهیّت بوده‌اند چون شیخ اشراق در مادون نفس تشکیک را در حقیقت ماهوی یعنی در ماهیّت قائل شده‌اند و کسانی که قائل به اصالت وجود بوده‌اند چون محقق سبزواری تشکیک را در حقیقت وجودی گفته‌اند و شیخ اشراق که نفس و مافوق نفس از عقول و حق متعال را

---

[1] ملا هادی سبزواری، *شرح المنظومه*، تعلیق حسن حسن زاده آملی، تحقیق مسعود طالبی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ٦٩.

وجودات محضه دانسته تمایز آن وجودات را نیز به کمال و نقص و اختلاف تشکیکی گفته است. آری جماعتی از حکمای قائل به اصالت ماهیّت نفی تشکیک در ماهیّت نیز نموده‌اند، چنان‌که جماعتی از حکماء قائل به اصالت وجود نیز نفی تشکیک در وجود کرده‌اند». وی پس از این مقدمه و اقامه دلیل حاج ملا هادی سبزواری در اثبات اصالت وجود به دلیل نفی تشکیک در ماهیّت می‌نویسد: «این دلیل بر اصالت وجود فقط جدل و الزام است و نه برهان، آن هم بر همان دسته از قائلین به اصالت ماهیّت که تشکیک در ماهیّت را تجویز نکرده اند و برای ما که می بینیم دلیل قاطعی بر امتناع تشکیک در ماهیّت نیست هیچ فایده و اثری ندارد».[1]

مخالفان تشکیک در ماهیّت معتقدند که بنا بر حصر عقلی، تمایز یک ماهیّت یا به امور خارج از ماهیّت است یا به داخل ماهیّت. اگر تمایز به امور خارج از ماهیّت باشد، تمایز عرضی است و نه ذاتی و اگر تمایز به داخل ماهیّت باشد یا تمایز به تمام ذات است و یا تمایز به جزء ذات. نکته مهم این است که در حصر عقلی امکان تغییر اقسام وجود ندارد و معنا ندارد که یک قسم دیگر به نام تمایز تشکیکی به آن اضافه کنیم و بگوییم تمایز در آن، نه به امور خارج از ماهیّت است و نه داخل در اصل ماهیّت.[2] به عبارتی دیگر می‌گویند: وقتی گفته می‌شود مثلاً این سیاهی شدیدتر از سیاهی دیگر است معنایش این است که یکی از آن دو در خصوصیت فردی خود به گونه‌ای است که کمالی نسبت به دیگری دارد، نه این که آن معنای مشترک از حیث معنا دارای شدت و ضعف باشد.[3]

---

[1] جواد تهرانی، *عارف و صوفی چه می گویند؟*، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳٦۷، ص ۱۹۰-۱۹۱.

[2] حسین سهیلی، همانجا.

[3] ملاصدرا، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، ص ۱۳٤.

فلاسفه اشراق تشکیک در ماهیّت را جایز می‌دانند، از جمله شیخ اشراق برای اثبات تشکیک در ماهیّت چنین استدلال کرده است: در یک مقدار تام و ناقص، زائد بودن یکی بر دیگری امری عرضی نیست، بلکه تفاوت در مقادیر به نفس مقدار است و آن امر زائد چیزی خارج از مقدار نیست، بلکه آن زیادتی که در یکی هست با آن مقدار مساوی و مشترک از یک حقیقت است، پس اختلاف طولی بین دو خط به‌عنوان مثال به دلیل کمال یکی و نقص دیگری است، همچنین است بین سیاهی تام و ناقص، چرا که هر دو در سیاه بودن مشترک هستند و چیزی که باعث افتراق آنها شده است امری خارج از سیاهی نیست پس اختلاف در نفس سیاهی است و این همان معنای تشکیک است.[1] این استدلال را ملاصدرا ضمن مباحث وجود مطرح کرده سپس به اشکالاتی که بر این استدلال وارد شده نیز پرداخته است. وی می‌گوید: «إنک لما تیقنت أن الوجود حقیقة واحدة لا جنس لها و لا فصل و هی فی جمیع الأشیاء بمعنی واحد و أفرادها الذاتیة لیست متخالفة بالذوات و لا بالهویات التی هی مغایرة للذات بل بالهویات التی هی عین الذات- و قد مر أیضا أن الجاعلیة و المجعولیة لا تتحقّق إلا فی الوجودات دون الماهیّات الکلیة فاحکم بأن أفرادها المتعیّنة بنفس هویاتها المتفقة الحقیقة المتقدّمة بعضها علی بعض بالذات و الماهیة مختلفة بأنحاء الاختلافات التشکیکیة من الأولویة و عدمها و التقدم و التأخر و القوة و الضعف»،[2] یعنی: «وقتی یقین کردی که وجود حقیقت واحدی است که نه جنس دارد و نه فصل و این حقیقت در همه اشیاء به یک معنی تحقّق دارد و افراد ذاتی آن بالذات متخالف با یکدیگر نیستند و تخالف آنها با هویاتی که مغایر بالذات هستند نمی‌باشد، بلکه به‌واسطه هویاتی است که عین ذات است و گفتیم که

[1] ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة*، ج۱، ص ٤٣٣-٤٣٤.
[2] همان ، ص٤٣٦

جاعلیت و مجعلولیت تنها در وجودات است و نه ماهیّات، بنابراین باید پذیرفت که افراد آن حقیقت به نفس هویاتی که دارای یک حقیقت هستند برخی از آنها بر برخی دیگر بالذات و ماهیّت متقدّم می‌باشند و از نظر اولویت و عدم آن و تقدم و تأخر و قوت و ضعف با یکدیگر مخالف هستند». ملاصدرا در کتاب *المشاعر* خود تقدم و تأخر و علیت و معلولیت در انواع جواهر را به اعتبار وجود و در وجود دانسته است و می‌گوید که تعجب من از برخی بزرگان متأخر و طرف‌داران آنها است که معنی وجود را اعتباری قلمداد کرده‌اند و مجعول و جاعل را نفس ماهیّات دانسته‌اند، سپس تشکیک به تقدم و تأخر در ذاتیّات را منکر شده‌اند و لازمه این سخن تناقض است، زیرا جوهری علّت جوهر دیگر است و این به معنی تقدم جوهر علّت بر جوهر معلول می‌باشد و این تقدم و تأخر عین تشکیک در جواهر است. بدیهی است که قول به اعتباریت وجود با نفی تشکیک در ماهیّت قولی باطل است و این دلیل نقضی است برای کسانی که در ذاتیّات تشکیک قائل نیستند و اما شیخ الاشراق و جمع دیگر از اتباع رواقیون که تشکیک در افراد ماهیّت و حقیقت واحد را قائلند، از این اشکال جواب خواهند داد.[1]

منظور ملاصدرا این است که بر اساس اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیّت، جاعل مجعول یا حقیقت واحد متحد با ماهیّت را تقدم و تأخر و قوت و ضعف قرار می‌دهد و

---

[1] محمد جعفر لاهیجی، *شرح رساله المشاعر*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۶ش، ص ۳۶۰؛ ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۱، ص ٤٣١، مباحث جعل اختلاف انحای تشکیکی؛ ملا صدرا در نامه خود به میرداماد که قائل به اصالت ماهیّت و تشکیک در وجود است، اشکالات فوق را به طور نسبتا مفصل ذکر کرده است، مراجعه شود به: جلال الدین آشتیانی، *شرح حال و آرای فلسفی ملا صدرا*، قم، دفتر تبلیغات قم، چاپ دوم، ۱۳۷۸ش. ص۲۷۲.

اختلاف در ماهیّات که اعتباری هستند به حدود آن امر اصیل یعنی وجود رجوع می‌کند.

وی در کتاب *الشواهد الربوبیه* که بعد از اسفار به نگارش در آمده، چنین آورده است: «تفصیل این بحث را در اسفار آورده ایم و در آنجا جانب قول به اشدیت را ترجیح داده ایم و در اینجا می گوئیم این تفاوت [در شدت و ضعف ماهیّات مثل سیاهی تام و ناقص] بازگشتش به تفاوت در انحاء وجودات است، چرا که وجود در نفس خود دارای اطوار مختلفی است که معانی و ماهیّات هم راجع به همین اطوار هستند.[۱] ملخص کلام این است که برهان امتناع تشکیک در ماهیّتاز نظر ملاصدرا برای اثبات اصالت وجود بی اعتبار است و ما هم بر این عقیده هستیم.

به عقیده ما این نزاع لفظی است بین این که ماهیّت را چگونه تعریف کنیم. اگر بگوییم که ماهیّت آن چیزی است که در جواب ما هو است، در آن صورت مفهوم انتزاعی چون انسان قابل اشتداد و ضعف نیست، همچنان که مفهوم آتش و نور نیز قابل اشتداد نیست و آنچه که شدت و ضعف و نقصان و کمال می‌پذیرد حقیقت خارجی آتش و نور و کمیات و کیفیات است و آتش شدید و ضعیف نیز با دو وصف شدت و ضعف از یکدیگر متمایز می‌شوند و اگر ماهیّت را حقیقت و ذات شیء یا ما به الشیء هو هو بدانیم در آن صورت قابل تشکیک است و پیش از این هم گفتیم که تطابق مفهوم و حقیقت خارجی به وجه من الوجوه قابل قبول است، اما تطابق تام و تمامی میان آن دو وجود ندارد. بر اساس مبنای ما که اصالت را به وجود انضمامی و متحد با ماهیّت یا وجود متشخص به ماهیّت می‌دانیم تشکیک نه وجود و نه به ماهیّت برمی‌گردد، بلکه تشکیک به اصل حقیقت وجود مقیّد برمی‌گردد، یعنی شدت و

---

[۱] ملاصدرا، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، ص ۱۳۵.

ضعف، کمال و نقص و مراتب تشکیک به جعل جاعل نسبت به وجود مقیّد مرتبط است، به‌عبارت‌دیگر حقیقت خارجی نه وجود و نا ماهیّت است، بلکه حقیقت خارجی چیز جز نور و آتش خارجی یعنی وجود مقیّد نیست که علّت آنها را شدید و ضعیف یا کامل و ناقص جعل می‌نماید.

دلیل دوازدهم: برهان صدق حمل شایع

ملاصدرا در کتاب *المشاعر* چنین استدلال کرده است: «انه لو کانت موجودیة الأشیاء بنفس ماهیّاتها لا بأمر آخر، لامتنع حمل بعضها علی بعض، و الحکم بشیء منها علی شیء کقولنا زید حیوان و الانسان ماش، لأنّ مفاد الحمل و مصداقه هو الاتّحاد بین مفهومین متغایرین فی الوجود؛ و کذا الحکم بشیء علی شیء عبارة عن اتّحادهما وجودا و تغایرهما مفهوما و ماهیة، و ما به المغایرة غیر ما به الاتّحاد. و الی هذا یرجع ما قیل انّ الحمل یقتضی الاتّحاد فی الخارج و المغایرة فی الذهن. فلو لم یکن الوجود شیئا غیر الماهیة، لم تکن جهة الاتّحاد مخالفة لجهة المغایرة. و اللازم باطل کما مرّ، فالملزوم مثله. بیان الملازمة انّ صحّة الحمل مبناه علی وحدة مّا و تغایر مّا، اذ لو کان هناک وحدة محضة، لم یکن حمل؛ و لو کان کثرة محضة، لم یکن حمل. فلو کان الوجود أمرا انتزاعیا، یکون وحدته و تعدّده تابعین لوحدة ما اضیف الیه و تعدّده من المعانی و الماهیّات. و اذا کان کذلک، لم یتحقّق حمل متعارف بین الاشیاء سوی الحمل الاوّلیّ الذاتیّ، فکان الحمل منحصرا فی الحمل الذاتیّ الذی مبناه الاتّحاد بحسب المعنی»،[1] یعنی اگر موجودیّت اشیا به نفس ماهیّات آنها باشد و نه به امر دیگری چون وجود، حمل برخی از ماهیّات بر ماهیّات دیگر محال می‌گردد و نمی‌توان حکم به اتحاد چیزی باچیزی صادر کرد، مانند این که می‌گوییم: زید

---

[1] ملاصدرا، *المشاعر*، ص ۱۲-۱۳.

حیوان است و انسان ماشی یا راه رونده است، زیرا حمل چیزی بر چیز دیگر عبارت است از حکم به اتحاد دو مفهوم متغایر در وجود و اختلاف آنها در مفهوم و ماهیّت، و آنچه که سبب مغایرت بین دو چیز می‌گردد غیر آن چیزی است که سبب اتحاد آن دو می‌شود، و به همین علّت است که می‌گویند: حمل اقتضای اتحاد در خارج و مغایرت در ذهن دارد. بنابراین اگر وجود چیزی غیر از ماهیّت نمی بود در آن صورت جهت اتحاد مخالف با جهت مغایرت نمی گردید، و لازم باطل است، پس ملزوم هم مثل آن باطل است. بیان ملازمه این که وقتی حمل روی می‌دهد که یک جهت وحدت و یک تغایری بین دو مفهوم برقرار باشد، بنابراین اگر آنجا وحدت محض باشد حمل تحقّق نمی پذیرد و اگر کثرت محض هم باشد حمل تحقّق نمی گیرد، بنابراین اگر وجود امری انتزاعی باشد و موجودیّت اشیا به نفس ماهیّات باشد وحدت و تعدد وجود تابع آن چیزی می‌شود که به آن اضافه شده است و تعدد آن از ناحیه معانی و ماهیّات می گردد و وقتی چنین باشد حمل متعارف یا شایع صناعی بین اشیا نخواهد بود و تنها حمل اولی ذاتی خواهد بود، پس حمل منحصر به حمل اولی ذاتی می گردد که مبنای آن اتحاد به حسب معنی است».

تبیین برهان صدق حمل شایع بر اصالت وجود چنین است: ماهیّات بالذات محل انگیزش کثرت و اختلاف هستند، یعنی هرماهیّتی بالذات از ماهیّت دیگر ممتاز می‌باشد، پس اگر وجود اصیل نباشد وحدت حقیقی در خارج و اتحاد میان دو ماهیّت تحقّق نخواهد یافت و در نتیجه حمل یک مفهوم بر مفهوم دیگر که عبارت است از اتحاد دو ماهیّت و مفهوم در وجود تحقّق نخواهد یافت، و حال آنکه ضرورت و بداهت برخلاف آن حکم می کند و ما حمل و قضایای بسیاری داریم و همه علوم و آگاهی‌های ما در قالب حمل و قضیّه خودنمایی می‌کنند، پس وجود همان امری

است که اصیل و موجود بالذات است و ماهیّت به‌واسطه وجود موجود می‌باشد.[۱] علّامه طباطبایی در کتاب *نهایة الحکمة* چنین استدلال کرده است: «بر هریک از اشیای خارجی دو چیز حمل می‌شود: یکی مفاهیم ماهوی و اشیای خارجی به‌واسطه همین ماهیّات از یکدیگر جدا می‌شوند و نسبت به هم امتیاز می‌یابند، مفهوم دومی که بر اشیای خارجی حمل می‌شود مفهوم وجود است که در همه آنها مشترک می‌باشد. حیثیّت ماهیّت اختصاص به دسته خاصی از اشیا دارد، مثلاً گروه خاصی از اشیا، انسان هستند و گروه دیگر، اسب هستند و گروه سوم، گوسفند. هر ماهیّتی بر دسته خاصی از واقعیات حمل می‌شود و نه بر همه آنها. اما حیثیّت وجود، مشترک میان همه واقعیات است و بر همه آنها حمل می‌شود».[۲]

برای تبین این استدلال نیاز است که مفهوم حمل، حمل شایع صناعی و حمل اولی توضیح داده شود. معنای حمل این است که دو چیز دارای اتحاد هستند؛ زیرا حمل کردن چیزی بر چیز دیگر به این معناست که این چیز آن چیز دیگر است. در هر حملی دو ادّعا وجود دارد: یکی این‌که بین دو چیز یعنی موضوع و محمول تفاوت و تغایری وجود دارد؛ زیرا اگر هیچ تفاوت و تغایری نداشتند دو چیز نخواهند بود، و ادّعای دوم این است که بین این دو اتحاد برقرار است. حمل شایع صناعی به حملی گفته می‌شود که اتحاد فقط در مصداق باشد، ولی در مفهوم تفاوت و تغایر داشته باشند. این نام نیز به این مناسبت است که آنچه در استعمالات عرفی، رشته‌های علمی و صنایع علوم شیوع دارد همین نوع از حمل است، مانند زید قائم است.

---

[۱] علی ربانی گلپایگانی، *ایضاح الحکمة*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۷۹.

[۲] محمد حسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ترجمه و شرح، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۷۷-۷۸.

حمل ذاتی اولی به حملی اطلاق می‌شود که علاوه بر اتحاد در مصداق، در مفهوم نیز اتحاد داشته باشند، مانند انسان انسان است؛ بنابراین برای اصالت وجود به حمل شایع صناعی استناد شده است و نه حمل اولی.

خلاصه استدلال ملاصدرا این است که حمل شایع صناعی چون زید قائم است وجود دارد، و اقتضای حمل قائمیت بر زید باید وجود باشد و ماهیّات، زیرا زید دارای یک ماهیّت و قائمیت دارای ماهیّتی دیگر است و چون ماهیّات بالذات با یکدیگر مخالف هستند، بنابراین ملاک حمل قائمیت بر زید باید وجود باشد تا این اتحاد دو مفهوم در خارج از ذهن محقق گردد.

رد برهان حمل شایع صناعی

جواد تهرانی در ردّ این استدلال می‌گوید: «راجع به استدلال بر اصالت وجود به اتحاد بین موضوع و محمول در قضایای حملیّه ملاک صحت حمل همین است که یک نحو اتحاد و هوهویّتی بین موضوع و محمول بوده باشد نه به خصوص اتحاد وجودی چنان که مشهور ایت و بنا بر فرض اصالت ماهیّت آن اتحاد را ما اتحاد تحقّقی و مصداقی گوییم، یعنی موضوع و محمول در قضایای شایع صناعی متغایرند، ولی مصداقاً و تحقّقاً متحدند و این تحقّق تحقّق ماهوی است نه وجودی و اگر مستدل بر اصالت وجود در مقام استدلال به دلیل اتحاد بین موضوع و محمول بگوید این تحقّق همان تحقّق وجودی است واضح است که مصادره خواهد بود، چه موضوع ذاتی باشد چون قضیّه زید انسان است و چه عرضی چون زید کاتب است، به‌عبارت‌دیگر بر فرض اصالت ماهیّت هر کلی ذاتی با فرد و مصداق اولی و ذاتی خود یک نحو اتحاد دارد که با افراد کلی دیگر ندارد و نیز هر عرضی یک نحو اتحاد در خارج با معروض خود دارد که با شیء دیگر ندارد و همین اتحاد خارجی کلی ذاتی با فرد خود و عرضی با معروض خود ملاک صحت حمل کلی ذاتی بر فرد و عرضی بر معروض است و برای

صحت حمل هیچ احتیاجی به فرض اصالت وجود نداریم، پس اتحاد بین موضوع و محمول در قضایای حملیّه هرگز دلیل و برهان بر اصالت وجود نخواهد شد».[1]

به عقیده نگارنده دلیل جواد تهرانی در ردّ اصالت وجود ناتمام است، زیرا فرض وی بر این استوار است که ماهیّت «ما یقال فی جواب ما هو » است و این تعریف از ماهیّت به معنای ماهیّت به معنای مفهوم ذهنی است که در خارج از ذهن دارای مصادیق مشخص است. تغایر دو مفهوم از موضوع و محمول در ذهن امری بدیهی است، اما در خارج ملاک اتحاد آن دو نمی‌تواند ماهیّت بذاته باشد، زیرا گفتیم که آن دو ماهیّت دارای مفاهیمی مجزا از یکدیگر هستند و باید به امر سومی به وجهی از وجوه اتحاد داشته باشند و آن امر سوم چیزی جز وجود نخواهد بود، اما به عقیده ما این موضوع نمی‌تواند دلیلی بر اصالت وجود باشد، زیرا همان گونه که در وجود منضم به ماهیّت در وجود مقیّد و متشخص گفتیم مصداق خارجی حقیقتی مرکب از وجود و ماهیّت است و ماهیّات به انضمام وجود حقیقت شیء خارجی را تشکیل می‌دهند و این همان اثبات مدعای ما در اصالت وجود مقیّد است و نه وجود صرف که اعتباری و ذهنی است. کاتب بودن و زید ذاتاً دو ماهیّت مجزا از یکدیگر هستند که جاعل با جعل کاتبیت برای زید آن حمل را تحقّق بخشیده است و آن یک جعل واحدی است که زید و کتابت را تحقّق وجودی می‌دهد، بنابراین نه ماهیّت به تنهایی و نه وجود به تنهایی نمی توانند مبنای اتحاد دو مفهوم مجزا از یکدیگر باشند و این نوع اتحاد انضمامی در حمل اولی ذاتی تحقّق نمی پذیرد، بلکه با تصوّر انسان حیوانیت آن نیز تصدیق می‌گردد. اشکال ما بر جواد تهرانی این است که اگر زید و کتابت در یک مصداق اتحاد دارند، آن اتحاد در ماهیّت نیست، بلکه در تحقّق آن دو است و تحقّق

---

[1] جواد تهرانی، ص ۲۰۲-۲۰۳.

چیزی جز وجود نیست، بنابراین بدون فرض وجود اتحاد آن دو بی معنی است، زیرا مفاهیم زید و کتابت با یکدیگر متغایر هستند، حال اگر وجود را از آن دو ماهیّت در خارج حذف نماییم و برای آن حقیقتی قائل نگردیم در آن صورت با چنین اتحادی در ذهن نیز وجود داشته باشد، پس چون ملزوم باطل است، لازم نیز باطل می‌گردد. اما همان گونه که گفتیم این اتحاد به‌واسطه وجود به معنی اصالت آن نیست، بلکه به علّت انضمام آن به ماهیّات است که وجود متشخص را تشکیل می‌دهد و آن وجود متشخص «زید کاتب» است.

دلیل سیزدهم: برهان حرکت اشتدادی ماهیّات و لزوم انواع بینهایت

اساس این برهان بر عدم امکان وقوع حقایق نامتناهی در یک حرکت متناهی استوار است. توضیح برهان این است که ماهیّت اصیل نیست؛ زیرا اگر ماهیّت اصیل باشد در هر حرکت اشتدادی متناهی، انواع بینهایت ماهیّت قرار می‌گیرد و وقوع چنین چیزی محال است؛ زیـرا به معنای متناهی شدن امر نامتناهی و محصور شدن امر غیر محصـور اسـت؛ پـس ماهیّت اصیل نیست و وجود اصیل است.[۱]

ملاصدرا در برهان هشتم کتاب *المشاعر* خود در اثبات اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیّت چنین استدلال کرده است: «أنّ ما یکشف عن وجه هذا المطلب و ینوّر طریقه، أنّ مراتب الشدید و الضعیف فی ما یقبل الأشدّ و الأضعف أنواع متخالفة بالفصول المنطقیة عندهم، ففی الاشتداد الکیفی مثلاً فی السواد- و هو حرکة کیفیة- یلزم علیهم- لو کان الوجود اعتباریا عقلیا- أن یتحقّق أنواع بلانهایة محصورة بین حاصرین، و ثبوت الملازمة کبطلان اللازم معلوم لمن تدبّر و استبصر أنّ بازاء کلّ حدّ من حدود الأشدّ و الأضعف، اذا کان ماهیة نوعیة، کانت هناک ماهیّات متباینة بحسب المعنی و الحقیقة حسب انفراض الحدود الغیر المتناهیة. فلو کان الوجود امرا عقلیا نسبیا، کان تعدّده بتعدّد المعانی المتمایزة المتخالفة الماهیّات، فیلزم ما ذکرناه. نعم، اذا کان للجمیع وجود واحد و صورة واحدة اتّصالیة، کما هو

---

[۱] حسین سهیلی، مصدر پیشین، ص ۸۷.

شأن المتّصلات الكمية القارّة أو غير القارّة، و كانت الحدود فيها بالقوة، لم يلزم محذور أصلا، اذ وجود تلك الأنواع التی هی بازاء الحدود أو الأقسام، وجود بالقوّة لا بالفعل، اذ الكلّ موجود بوجود واحد اتّصالیّ وحدته بالفعل و كثرته بالقوّة. فاذا لم يكن للوجود صورة عينية، كان الخلف لازما و الاشكال قائما».[1]

تقریر برهان ملاصدرا چنین است: حکما مراتب شدید و ضعیف در آنچه که شدت و ضعف می‌پذیرد را انواع متخالفه به فصول منطقی می‌دانند، مانند اشتداد کیفی در سیاهی که بر اساس دیدگاه آنان حرکتی کیفی دارد، بنابر این اگر وجود امری اعتباری عقلی باشد لازم می‌آید که به ازای هر مرتبه ای مراتب شدت بینهایت انواع متخالف وجود داشته باشد، درحالی‌که اشتداد در سیاهی محصور بین دو حد مبدأ و منتهی است. ثبوت ملازمه همانند بطلان لازم برای هر کسی که تدبر کند روشن و معلوم است، زیرا لازمه آن قول آن است که به ازای هر حدی از حدود شدت و ضعف مثلاً سیاهی ماهیّات متباین از نظر معنی و حقیقت باشد و در آن صورت بینهایت حدود برای ماهیّات قائل شده ایم. بنا بر فرض این که وجود امری اعتباری و عقلی است حرکت اشتدادی در ماهیّات سبب ایجاد بینهایت ماهیّات نوعی متمایز از یکدیگر می‌گردد و این محصور بودن بینهایت در محدوده مشخص مبدأ و منتهی محال است. اما هر گاه وجود امری عینی و غیر اعتباری باشد همه مراتب اشتداد را یک صورت واحد متصل شامل می‌گردد مانند کمیات متصله قارّه و غیر قارّه و مراتب و حدود در آنها بالقوه و نه بالفعل خواهد بود و آن محذور بینهایت حد در محصور بین مبدأ و منتهی نیز حاصل نمی‌گردد، زیرا آن انواع متخالفی که از حرکت اشتدادی در کمیات و کیفیات ایجاد شده بود بالقوه بودند و نه بالفعل، بنابراین همه انواع متخالفه

[1] ملاصدرا، *المشاعر*، ص ١٧-١٨؛ ملاجعفر لاهیجی، *شرح رساله المشاعر*، ص ٢٠١ و بعد.

موجود بالفعل به وجود واحد اتصالی هستند و بالقوه متکثر می‌باشند و اگر برای وجود عینیت و حقیقت و اصالت قائل نشویم آن محذوراتی که ذکر کردیم حاصل می‌گردد، بنابراین مطلوب اثبات گردید».

برای فهم این استدلال ملاصدرا چند مقدمه لازم است:

۱- همانگونه که گفتیم فصل حقیقی ممیز ذاتی و مقوم نوع و مقسّمِ جنس‌است و این فصل قابل شناخت نیست و به دلیل ناآگاهی از فصل حقیقی یا فقدان لفظ و اسم مختص به آن و دالّ بر آن به دلالت مطابقه، در تعاریف و حدود از اخص لوازم و آثار فصل استفاده می‌شود که فصول منطقی نامیده می‌شوند. در واقع، فصل حقیقی یا اشتقاقی ملزوم و مبدأ و مأخذ فصل منطقی است و فصل منطقی از فصل حقیقی انتزاع می‌شود و عنوانی برای آن است که به صورت مفاهیم اشتقاقی در تعریف ماهیّت بیان می‌شود. مثلاً ناطق یا نطق فصل حقیقی انسان نیست، چون اگر مقصود نطق ظاهری باشد، از مقوله کیف مسموع است و اگر مراد نطق باطنی یا ادراک کلیات باشد، از مقوله کیف یا اضافه یا انفعال است و هرکدام از اینها عرض‌اند که نمی‌توانند مقوّمِ جوهر نوعی و محصلِ جوهرِ جنسی باشند؛ بنابراین در واقع نطق یکی از لوازم فصل حقیقی و حاکی از آن است و فصل حقیقی نفس است که مبدأ و منشأ این لوازم و آثار است، اما چون ما به کنه فصل حقیقی یا فصل اشتقاقی پی نمی‌بریم، از یکی از لوازم آن به عنوان فصل منطقی استفاده می‌کنیم.[1] فصل اشتقاقی ریشه و اشتقاقی برای فصل منطقی است، مانند ناطق از ریشه نطق و نطق از لوازم و آثار نفس انسان یا همان فصل حقیقی است.[2]

---

[1] ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۲، ص ۲۵.

[2] محمد حسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسّسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۶ق.، ص ۸۲.

۲- هر امر متصلی چه قارّ باشد که همه اجزای آن در وجود مجتمع هستند چون خط و سطح و جسم و مکان، یا غیر قارّ که اجزای آن در زمان مجتمع نیست چون زمان و حرکت، بالقوه قابل انقسامات غیر متناهی است و می‌توان در آن حدود غیر متناهی فرض نمود وگرنه جزء لایتجزّی لازم می‌آید و آن را در مباحث طبیعیات ابطال نموده‌اند.

۳- بر اساس اصالت ماهیّت حرکت اشتدادی در کمیات متصله قارّ و غیر قارّ و اشتداد در کیفیاتی چون سیاهی سبب می‌شود که ماهیّات در خارج از ذهن دارای عینیت باشند و وجود از آنها انتزاع گردد و به ازای هر مرتبه از آن حرکت فصل منطقی خاص آن مرتبه وجود داشته باشد، به همین اعتبار بینهایت ماهیّات خارجی داشته باشیم، زیرا به ازای هر مرتبه از اشتداد یک فصل منطقی مفروض است و این حدود ماهیّات مختلف را از یکدیگر متمایز می سازند، یعنی سیاهی اندک با مرتبه الف یک ماهیّت و با سیاهی مرتبه ۲ یک ماهیّت و هلمّ جرّا الی بینهایت ماهیّت متحصّل و بالفعل در خارج خواهیم داشت، درحالی‌که سیاهی دارای حدود مشخص در خارج از ذهن است و بینهایت ماهیّت سیاهی در یک محدوده مشخص قرار نمی گیرد که ملاصدرا از آن به محصور شدن بینهایت بین حاصرین نام برده است.

٤- حقایق غیر متناهی بالفعل محصور بین حاصرین یعنی مبدأ و منتهی محال است، ولی حقایق غیر متناهی بالقوه محصور بین حاصرین محال نیست.[1]

٥- این استدلال مبتنی بر قبول اصل عدم تشکیک در ذات ماهیّات است و کسانی که تشکیک در ذات ماهیّات را جایز نمی دانند تشکیک در عوارض و آثار ذاتیّات را قبول دارند.

---

[1] جواد تهرانی، *عارف و صفی چه می گویند؟*، ص ۱۹۲-۱۹۳.

مکتب اصالت ماهیّت حرکت در مقولات عرضی را قبول دارد. به نظر ارسطو و فلاسفه مشاء اجناس عالیه یا مقولات عشر ب منحصر به ده مقوله است، که عبارت‌اند از جوهر و نه مقوله عرضی به نامهای کمّ، کیف، این، متی، وضع، ملک، اضافه، فعل، انفعال. علّت عرض بودن مقولات نه گانه مذکور این است که آنها به موضوع خود برای وجود نیاز دارند و جوهر نیز بر خلاف آنها برای وجود به هیچ یک از آنها نیازی ندارد. مشهور فلاسفه بر این باورند که حرکت در چهار مقوله واقع می‌شود که عبارت‌اند از: کیف، کم، این و وضع. فلاسفه قبل از ملاصدرا حرکت در مقوله جوهر را که موضوع اعراض نه گانه است قبول نداشتند، زیرا آنان بقای موضوع حرکت را در همه حرکات شرط لازم می‌دانستند و معتقد بودند که با وقوع حرکت در جوهر حقیقت آن به چیز دیگری تبدیل می‌گردد و شرط بقای موضوع منتفی می‌شود. ملاصدرا معتقد است که جوهر و نهاد شیء ذاتاً همراه و متحد با حرکت است و حرکت بعدی از ابعاد جدایی‌ناپذیر هویّت اشیای مادی است و به همین جهت اشیاء قرار و آرام ندارند و هر لحظه جامه جدیدی بر خود می‌پوشانند. صدر المتألهین حرکات عرضی را مستند به حرکت در جوهر و شدت و ضعف در حرکات عرضی را بدون حصول حرکات در ذات و جوهر شیء مستحیل می‌داند. روی این میزان از برای وجود واحد که در حرکت است، اطوار و شؤون ذاتیه جوهری قائل شده است به طوری که در هر آنی از آنات، از متحرک، حدی از حدود ماهوی کلی انتزاع می‌شود و این حدود، در وجود واحد شخصی فانی و مندکند. بر اساس مکتب ملاصدرا معنای حرکت در مقوله عرضی آن است که جوهر که موضوع حرکت می‌باشد، از مقوله‌ای به مقوله‌ای یا از صنفی به صنفی حرکت می نماید درصورتی که در مقوله‌ای از نقص به

کمال حرکت نماید، موضوع حرکت جسم است با کیفّ «مّا» یا کمّ «مّا» و این حرکت، تابع حرکت جوهری و وجود سیلانی موضوع است که وجود جوهری باشد.[۱]

مبنای ملاصدرا در برهان حرکت اشتدادی ماهیّات و لزوم انواع بینهایت این است که اصحاب اصالت ماهیّت تشکیک در ذاتیّات را قبول ندارند و قائل به تشکیک در عوارض و آثار مرتب بر ذاتیّات هستند. توضیح این تفکیک بین ذاتیّات و عوارض این است که فصول منطقی بر خلاف فصول حقیقی جزو ذاتیّات بشمار نمی آیند، بلکه از عوارض ذاتیّات یا فصلول حقیقی و اشتقاقی می‌باشند.

استدلال کسانی که اشتداد در ذاتیّات را ردّ می‌کنند این است که ماهیّت سیاهی به‌عنوان یک کیفیت مقول به تشکیک است و برای آن مراتبی مختلف به‌حسب شدّت و ضعف وجود دارد، پس هرگاه در سیاهی شدید «ما به الشدّة» جزء ماهیّت سواد باشد، لازم می‌آید که سیاهی ضعیف که دارای آن شدّت نیست سیاه نباشد، زیرا «ما به الشده» جزء ذات فرض شده بود و این خلف است، پس باید ما به الشدّة و الضعف خارج از ماهیّت سواد باشد، و ماهیّت سواد معنی جنسی باشد، و آن ما به الشدّة و الضعف در هر مرتبه به‌حسب آن مرتبه فصل و مقوم آن مرتبه باشد، پس هر مرتبه از مراتب ماهیّت نوعیه دارای جنس و فصل مقوم خود است که سبب تباین ماهیّات می‌گردد و به‌ازای هر مرتبه از سیاهی ماهیّتی مستقل از مرتبه دیگر داشته باشیم.

رد برهان حرکت اشتدادی ماهیّت

جواد تهرانی در ردّ این استدلال می‌گوید: «گذشته از این که می‌توان گفت بنابر فرض اصالت ماهیّت و عدم جواز تشکیک در ماهیّت در اشتداد انواع غیر متناهیه بالفعل لازم نیاید، بلکه انواع غیر متناهیه بالقوه خواهد بود، زیرا اشتداد حرکت و یا

---

[۱] جلال الدین آشتیانی، *شرح رساله المشاعر*، ص ۲۰۲-۲۰۳.

هر امر متصل دیگر چنان که در مقدمه ذکر شد انقسامات و ابعاض و اجزاء غیر متناهیه بالفعل دارا نیست، بلکه بالقوه انقسامات غیر متناهیه را ولو به حسب ذهن و قوه واهمه قبول می‌نماید و فرض اصالت ماهیّت و انواع هم که امر بالقوه را بالفعل نمی کند و به عبارت اخری اصالت ماهیّت مستلزم این نیست که مهیت هیچگاه بالقوه نباشد. علاوه می‌گوییم: این دلیل اصالت وجود نظیر دلیل سابق برهان نیست، بلکه تنها جدل و الزام است آن هم بر کسانی که تشکیک در ماهیّت را تجویز ننموده اند و به طوری که در ذیل دلیل سوم ذکر شد چون از نظر ما برای وقوع تشکیک در ماهیّت مانعی نمی‌باشد پس این دلیل چهارم نیز برای ما هیچ نتیجه ندارد و الزام آور نیست».[۱]

مبنای استدلال جواد تهرانی در اصلت ماهیّت این است که حدود حرکت امری واقعی و عینی نیست؛ زیرا خود از تقسیمی وهمی پدید آمده است؛ پس ماهیّاتی هم که از آن حدود انتزاع شده‌اند، ماهیّاتی وهمی و بالقوه می‌باشند. بنابراین، ماهیّات انتزاع شده از حدود حرکت اشتدادی فرضی و وهمی هستند. به‌عبارت‌دیگر، حرکت اشتدادی یک ماهیّت واقعی بیشتر ندارد و باید میان ماهیّتی که از حدود وهمی حرکت اشتدادی انتزاع می‌شود با ماهیّت واقعی حرکت اشتدادی تفاوت قائل بود.[۲]

سید جلال الدین آشتیانی در شرح رساله *المشاعر* ایراد جواد تهرانی را می‌پذیرد و می‌گوید: «حدودی که از حرکت در کیف مثلاً تحقّق پیدا می‌کند در هر آنی از آنات حرکت، حد سابق متضمن در حد فعلی و حد فعلی متضمن و فانی در حد لاحق می‌باشد، به‌عبارت‌دیگر دائماً یک فرد از سواد به حسب قوت ذات و تمامیت جوهر،

---

[۱] جواد تهرانی، ص ۱۹۲.

[۲] حسین سهیلی، مصدر پیشین، ص ۸۷.

واجد جمیع حدود قبلی می‌باشد، مثل وجدان هر قوی تمام شئونات مادون را به نحو اعلا و اتم. سپس ادامه می‌دهد: معنای تشکیک در ماهیّت همین است که ماهیّت واحد، دارای عرض عریض و به نحو اعلا و اتم واجد کمالات مادون باشد. کسانی که تشکیک در افراد ماهیّت واحد را قائلند، این اشکال بر آنها وارد نمی‌آید. این برهان، برهان نقضی است؛ کسانی که قائل به أصالت ماهیّتند و معذلک در وجود، تشکیک قائلند، باید ماهیّت را اصل ندانند».[۱]

سخنان ملاصدرا و شارحان وی چون سید جال الدین آشتیانی و مخالفان آنها چون جواد تهرانی را تقریر کردیم و به اختصار گفتیم که حرکت اشتدادی در کیف مثلاً از نظر ملاصدرا حرکتی در جوهر و همه مراتب آن نیز موجود به وجود واحد اتصالی بالفعل واحد و بالقوه دارای کثرت است و طرف‌داران اصالت ماهیّت ضمن قبول تشکیک در ماهیّات دلیل مذکور را ناتمام و غیر الزامی می‌دانند، و اکنون دیدگاه خود را در حرکت اشتدادی کیفی چون سیاهی و حرارت و نور بیان و خواننده محترم را به تأمّل بیشتر در این موضوع دعوت می‌کنیم.

فرض طرفدارن ملاصدرا و مخالفان وی از مکتب اصالت ماهیّت این است که حرکت اشتدادی امری چون سیاهی حقیقتی متصل واحد به نام وجود بنا به نظر ملاصدرا و یا ماهیّت بنا به نظر طرف‌داران اصالت ماهیّت است و به این دیدگاه هم در اصالت وجود و هم اصالت ماهیّت اشکال جدی وجود دارد که به اختصار آن را بیان می‌کنیم. اکنون تأمّلات خود را بر اشتداد کیفی که ملاصدرا یکی از مصادیق آن را سواد یا سیاهی دانسته است و طرف‌داران اصالت ماهیّت که اشتداد ماهیّات را بالذات و یا بالعرض دانسته‌اند ارائه می نماییم. نکته ای را به‌عنوان مقدمه بیان کنم و آن این

---

[۱] جلال الدین آشتیانی، شرح رساله *المشاعر*، ص ۲۰۳.

است که بیشتر مباحث طبیعیات در فلسفه اسلامی قابل تجدید نظر هستند و علوم طبیعی در طول تاریخ تحولات بسیاری داشته است که نمی‌توان از آنها در مبحث طبیعات در فلسفه غفلت کرد. مباحثی چون جزء لا یتجزی، ماهیّت کیفیاتی چون حرارت، برودت، رنگها و مانند آنها را در طبیعات بر اساس علوم مدرن باید تجدید نظر کرد. اشتداد در کیفیات مانند رنگها در *الاسفار الاربعة* جلد دوم بسیار مورد استناد قرار گرفته و ملاصدرا اشتداد در عرضیات را بدون حرکت در جوهر محال دانسته و دلایلی بر اثبات حرکت جوهری بر اساس اصالت وجود اقامه کرده است که قصد ردّ آنها را در این مبحث نداریم، اما حرکت در اعراض و ماهیّات و اصالت وجود را در این کتاب مورد بحث و تأمّل قرار می‌دهیم. فلاسفه اسلامی چون ملاصدرا رنگ را عرض کیفی می‌دانند که قابل اشتداد است، مانند سیاهی که از سیاهی کم شروع می‌شود و به جسم خیلی سیاه امتداد می‌یابد.

نور یک پدیدهٔ فیزیکی الکترومغناطیسی است که دارای خاصیت ذره‌ای و موجی است و رنگ اشیا در نتیجهٔ برخورد نور به سطح اشیا و بازتاب آن به چشم احساس می‌گردد؛ بنابراین در عالم واقع رنگ وجود خارجی ندارد تا اشتداد آن را مورد بحث قرار دهیم. شیء سیاه چیزی است که هیچ نوری را با امواج مختلف نوری بازتاب نمی دهد و شدت و ضعف سیاهی به این معنی است که یک شیء امواج بیشتری از خود نسبت به دیگری بازتاب می‌دهد و میزان سیاهی یک شیء به میزان تراکم مادّه و یا چگالی آن برمی‌گردد که هرچه جسم از مواد متراکم و با چگالی بالا تشکیل شده باشد بیشتر مانع بازتاب نور به چشم و احساس سیاهی بیشتر می‌گردد؛ بنابراین رنگها از لوازم و خواصت نور هستند که در ذهن انسان معنی و مفهوم دارند و در عالم واقع حقیقتی به نام رنگ نیست تا درباره اشتداد آن سخن بگوییم.

یک جسم سیاه مانند نوک مداد سیاه را در نظر بیاورید، وقتی مداد روی کاغذ سفید کشیده می‌شود رنگ سیاهی از خود برجای می گذارد. مواد نوک مداد همه نورها را به خود جذب می‌کند و انسان در ذهنش مفهوم سیاهی را درک می‌کند. هر اندازه مادّه ای که منشأ سیاهی است تراکم بیشتری داشته باشد رنگ سیاه شدیدتر خواهد شد. تراکم مواد به معنای مولکولهای بیشتر مادّه است که در کنار هم قرار می‌گیرند و این مولکولها در ماهیّت خود یگانه و در تعداد مختلف هستند که آن شدت را بوجود می آورند. مولکولهای مواد سیاه از نظر ماهیّت با یکدیگر فرقی ندارند، و تنها در تراکم مولکولی با یکدیگر اختلاف دارند و این اختلاف در کمیت است که منشأ شدت و ضعف رنگ می‌شود. اختلاف در کمیت مولکولها سبب تغییر و یا حرکت در ماهیّات و به تبع آن حرکت جوهری در جواهر آن مادّه نمی‌گردد. برای روشن شدن این مثال فرض کنید که ما در یک خط تعداد ٤ سیب داریم، حال اگر پنج سیب دیگر به آن خط اضافه کنیم ماهیّت سیب و اعراض آن تغییری نکرده است، بلکه کمیت آن بیشتر شده است.

اگر کسی بگوید که تغییر در کمیت به معنای تغییر و حرکت در اعراض است، در پاسخ می‌گوییم که به نظر ما این حرکت در واحد شخصی حقیقی مانند یک سیب اتفاق نمی افتد، بلکه تعداد آنها کم و زیاد می‌گردد و وحدت شخصی حقیقی شکل نمی گیرد. یعنی مجموع ۹ سیب مجموع ۹ سیب حقیقی شخصی است که در کنار یکدیگر قرار گرفته اند.

حرکت در مقوله کمیت به دو شکل قابل فرض است، یکی کمیت منفصل مانند عدد، ودیگری کمیت متصل مانند خط و سطح و جسم. اما حرکت در کمیت متصل اگر در خط فرض شود تغیرات آن تابع تغییرات سطح است و تغییر سطح هم به نوبه خود تابع تغییر حجم می‌باشد و تا حجم چیزی افزایش یا کاهش نیابد مقدار سطوح و

خطوط آن هم افزایش و کاهش نمی‌یابد. اما افزایش حجم یا در اثر ضمیمه شده جسم دیگری حاصل می‌شود و یا در اثر انبساط و امتداد اجزاء خود آن و همچنین کاهش حجم جسم یا در اثر جدا شدن بخشی از آن روی می‌دهد و یا در اثر فشردگی اجزاء موجود در آن رخ می‌دهد و اثبات وحدت شخصی حقیقی در آنها دشوار است.
از اضافه کردن یک لیوان به لیوانی دیگر نیز اضافه شدن مولکولهای آب یک لیوان بر لیوان دوم اتفاق می افتد و اگر چه در ظاهر امر یک آب حقیقی متصل در خارج داریم، اما واقعیّت آن درهم رفتن مولکولهای لیوان اول در دوم است و این اضافه شدن آب به معنای حرکت تدریجی در کمیت آن نیست. در رشد و نمای یک بوته به یک درخت نیز چنین به نظر می‌رسد که یک حرکت تدریجی در کمیت اتفاق افتاده است، اما اگر کمی تأمّل کنیم می بینیم که بوته در اثر نور خورشید و مواد غذایی خاک از کمیتی مشخص به کمیتی دیگر تغییر وضعیت داده است و این به معنای تغییر تدریجی در همان مواد بوته نخست نیست و تغییراتی در مکان مواد صورت گرفته است. گرچه برخی تصوّر می‌کنند که صورت نوعی در درخت واحد است، اما صورت نوعی بوته یک حقیقت خارجی است و با افزایش مواد دیگر به آن صورت نوعی درخت تبدیل شده است و این وحدت نوعی ثابت نمانده است.
در اعداد که وضعیت روشن تر است، زیرا عدد ٤ و ٥ و ٦ و مانند آنها به یک حرکت دفعی و نه تدریجی به اعداد دیگر ارتقا می یابند، اما عدد چهار همان عدد ٤ است و دارای ماهیّت و خواص عددی خود است و عدد ٥ هم دارای ماهیّت و لوازم مفروض خود است و اینگونه نیست که یک واحد شخصی حقیقی به نام ٤ تبدیل به عدد پنج شده باشد، بلکه عدد ٥ مجموعی از عدد ١ و چهار است که نمی‌توان آن عدد را ١ و یا چهار دانست. در جسم حقیقی چون آب که با برودت کم حجم یا منقبض و با حرارت پر حجم یا منبسط می‌شود نیز وحدت حقیقی و شخصی آب محفوظ نمانده

است، بلکه در اثر حرارت آب مولکولها از یکدیگر جدا (تخلخل حقیقی) می‌شوند و آب به‌صورت حجمتر مشاهده می‌گردد و در برودت (تکاثف حقیقی) عکس آن اتفاق می افتد، و در حقیقت جابجایی مولکولهای آن تغییر در وضعیت مکانی است و این به معنای زیادت و نقصان به‌واسطه تغییر در مکان مولکولها است و حرکتی در اصل کمیت روی نداده است.

یکی از مثالهای رایجی که فلاسفه اشراق و فلاسفه مشاء و حکمت متعالیه به آن برای اثبات تشکیک وجود متمسک می‌شوند نور است که آن را ظاهر بذاته و مظهر لغیره می‌دانند. گرچه بکارگیری مفهوم نور در عوالم مادی می‌تواند تا حدودی غرض آنان در تشکیک در وجود را برآورده کند، اما خوب است بدانیم که شدت و ضعف انوار مادی نیز به تعداد و کمیت فوتونها و طول موج آنها برمی‌گردد و بهترین مثال ما همان افزایش تعداد سیبها در یک خط طولی است که تعداد آنها کم یا زیاد می‌شود بدون آنکه تغییری در یک سیب به‌عنوان واحد شخصی حقیقی روی دهد، زیرا فرض معتقدان به حرکت در کیفیات این است که یک واحد شخصی حقیقی چون یک سیب تغییر نماید. در نور هم ماهیّت فوتونها یک حقیقت واحد شخصی است و تراکم آنها سبب شدت نور می‌گردد. این افزایش کمی فوتونها به معنای حرکت تدریجی در یک واحد حقیقی دانسته نمی‌شود، بلکه قرار گرفتن تعداد زیادی واحد حقیقی در یک طیف نوری است که انسان به اشتباه آنها را یک حقیقت واحد می‌پندارد.

بنابراین حرکت در کیفیات چیزی جز تغییر در کمیات نیست و این تغییرات کمی به معنای حرکت تدریجی در واحد حقیقی شخصی نیست و تکاثف و تخلل در اجسام چیزی جز تغییر مکانی در ملوکولها نیست و حقیقت شیء ثابت است، بنابراین نه حرکتی در جوهر اتفاق افتاده و نه حرکتی در ماهیّت و به همین علّت هم دلیل

طرف‌داران اصالت وجود را ضعیف می‌دانیم و هم دلیل طرف‌داران اصالت ماهیّت را که قائل به حرکت در ماهیّات به معنای ذاتیّات و یا عرضیات و یا هردو می‌باشند.

دلیل چهاردهم: وجود لغیره بودن اعراض در خارج

ملاصدرا می‌گوید که جوهر وجود فی نفسه دارد، همچنان که عرض نیز وجود فی نفسه دارد، و فرق بین وجود عرض با وجود جوهر در این است که وجود اعراض در عین اینکه فی نفسه هستند عین وجود موضوعات خود نیز می‌باشند، و وجود جواهر وجود فی نفسه لنفسه هستند.[۱]

به عبارتی دیگر وجود اعراض از جهتی که محمول بر موضوع است وجود فی نفسه دارد، اما این وجود فی نفسه عین وجود لغیره، یعنی وجود موضوع است.

تقریر استدلال به وجود لغیره بودن اعراض بر اصالت وجود چنین است: اگر وجود در خارج اصیل نباشد وجود فی نفسه اعراض عین وجود لغیره نیست، و چون تالی باطل است، مقدم هم باطل است، بنابراین وجود اصیل است.

بطلان تالی واضح است، زیرا در جای خود ثابت شده است که وجود اعراض به همان وجود موضوع خود است و برای اعراض وجودی غیر از وجود موضوع نیست، یعنی وقتی می‌گوییم: برف سفید است، وجود سفیدی برف غیر از وجود برف نیست، یعنی نمی‌توان تصوّر کرد که برف وجودی داشته باشد و سفیدی هم وجود دیگری غیر از وجود برف داشته باشد، بلکه با تحقّق برف سفیدی نیز بر آن عارض می‌گردد.

اما ملازمه بین مقدم و تالی این است که اگر وجود امری اعتباری باشد وجود لغیره بودن عرض در خارج معنی نخواهد داشت، زیرا حلول وجود عرض فی موضوعش امری خارجی زائد بر ماهیّتش است و وقتی ماهیّت عرض را در ذهن تعقل می‌کنیم موضوع آن عرض در ذهن تصوّر نمی‌شود، بنابراین اگر برای عرض وجود خارجی

---

[۱] ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۱، ۳۳۱.

زائد بر ماهیّت آن نباشد، یعنی وجودش امرش اعتباری باشد نمی‌توان وجود لغیره برای آن عرض قائل شد و در خارج نیز عرض به‌عنوان نعتی برای موضوع نخواهد بود و آن عرض همچون دیگر ماهیّاتی خواهد بود که در عقل قابل تصوّرهستند و قابل عروض بر موضوع در خارج نمی گردند و چون می‌دانیم که موضوع در خارج متصف به عرض می‌گردد، فرض اعتباری بودن وجود باطل می‌گردد.

متن استدلال ملاصدرا در کتاب *المشاعر*[۱] چنین است: «من الشواهد الدالة علی هذا المطلب انهم قالوا: ان وجود الاعراض فی انفسها وجوداتها لموضوعاتها، ای وجود العرض بعینه حلوله فی موضوعه، و لا شکّ ان حلول العرض فی موضوعه امر خارجی زائد علی ماهیّته، و کذا الموضوع غیر داخل فی ماهیة العرض وحدها، و هو داخل فی وجوده الذی هو نفس عرضیته و حلوله فی ذلک الموضوع و هذا معنی قول الحکماء فی کتاب البرهان، انّ الموضوع مأخوذ فی حدود الأعراض. و حکموا أیضا بأنّ هذا من جملة المواضع التی تقع للحدّ زیادة علی المحدود، کأخذ الدایرة فی حدّ القوس و أخذ البنّاء فی حدّ البناء، فقد علم ان عرضیة العرض کالسواد، ای وجوده زائد علی ماهیّته، فلو لم یکن الوجود امراً حقیقیاً، بل کان امراً انتزاعیاً - اعنی الکون المصدری- لکان وجود السواد نفس سوادیته، لا حلوله فی الجسم، و اذا کان وجود الاعراض و هو عرضیتها و حلولها فی الموضوعات امراً زائداً علی ماهیّتها الکلیة، فکذلک حکم الجواهر، و لهذا لا قائل بالفرق».

دلیل هفتم ملاصدرا در کتاب *المشاعر* چنین است: یکی از شواهد بر اصالت وجود این است که حکما می‌گویند: وجود اعراض در عین اینکه وجود فی نفسه است وجود آنها عین وجود موضوعات آنها است، یعنی وجود عرض بعینه حلول آن در موضوعش

---

[۱] ملاصدرا، *المشاعر*، ص ۱۷.

است و شکی نیست که حلول عرض در موضوعش امری خارجی زائد بر ماهیّت عرض است، و موضوع نیز در ماهیّت عرض داخل نیست و وجود عرض همان نفس عرضیت آن و حلول آن در آن موضوع است، و این همان قول حکما در کتاب *البرهان* است که موضوع در حدود اعراض مأخوذ و معتبر است و همچنین حکما گفته‌اند که این مطلب همانند موضوعاتی است که در آنها برای حدّ زیادی در محدود لحاظ می‌گردد، مانند دایره در حد قوس و بنّاء در حد بناء، بنابراین عرضیت عرض چون سواد، که وجودش زائد بر ماهیّتش است اگر وجود امری حقیقی نباشد، بلکه امری اعتباری باشد، یعنی معنی مصدری باشد وجود سواد عین سوادیت آن خواهد بود و نه حلول سواد در جسم، و وقتی وجود اعراض که همان عرضیت آن و حلولش در جسم است امری زائد بر ماهیّت کلی اش باشد حکم جواهر نیز همان خواهد بود و فرقی بین حکم اعراض و جواهر نیست».

تقریر دلیل هفتم ملاصدرا چنین است: حکمای اسلامی در باب وجودِ اعراض به گونه‌ای سخن گفته‌اند که می‌توان آن را از شواهد اصالت وجود به شمار آورد. در نظر این بزرگان مقولهٔ عرض به گونه‌ای است که وجودِ آن «فی نفسه»، جز وجودش برای موضوع خود چیز دیگری نیست. معنی این سخن آن است که وجود عرض در حد ذات همان چیزی است که حلول در موضوع خود را تشکیل می‌دهد. تردیدی نمی‌توان داشت که حلول عرض در موضوع خود یک امر عینی و خارجی زائد بر ماهیّت به شمار می‌آید. این مسأله نیز مسلّم است که موضوع عرض داخل در ماهیّت و حد آن نیست، بلکه در وجود آن ـ که چیزی جز نفس عرضیت و حلول در موضوع نیست ـ داخل است. به همین سبب است که حکما در کتاب برهان گفته‌اند که در حد اعراض موضوع همواره اخذ شده است. بزرگان حکمت این نکته را نیز یادآور شده‌اند که اخذ موضوع در حد و تعریف اعراض از جملهٔ موارد زیادت حد بر محدود

شناخته می‌شود. حکما در مقام توضیح زیادت حد بر محدود غالباً به ذکر مثال توسل جسته، و گفته‌اند اخذ دایره در تعریف قوس و ذکر بنا در تعریف بنّا از موارد بارز زیادت حد بر محدود شمرده می‌شود. قوس به‌عنوان «قطعه‌ای از دایره» تعریف شده است و تردیدی نیست که کلمهٔ دایره در این تعریف نمونه‌ای از زیادت حد بر محدود به شمار می‌آید.

با توجه به آنچه ذکر شد، می‌توان گفت: عرضیت عرض چیزی است که حلول در موضوع خود را تشکیل می‌دهد و وجودش نیز بر ماهیّتش زائد است. به همین سبب، وجود اعراض تحت عنوان «وجود فی نفسه لغیره» مورد شناسایی قرار می‌گیرد، برخلاف وجود رابط که جز «وجود لغیره» چیز دیگری نیست. وجود رابط به گونه‌ای است که هرگاه به استقلال ملاحظه شود، از حقیقت خود عاری می‌گردد، ولی وجود عرض وجود «فی نفسه» است که چون متقوم به خود نیست و حالّ در موضوع است، «لغیره» شناخته می‌شود. به این ترتیب، اگر ادّعا کنیم که وجود عرض در عین «فی نفسه» بودن عین حلول در موضوع خود است، سخنی به گزاف نگفته‌ایم. انتقال عرض نیز به این دلیل ممتنع شناخته می‌شود که عرض در وجود خود مستقل نیست و انتقال فرع بر استقلال در وجود است. خلاصهٔ کلام در این باب این است که موضوع در عین اینکه خارج از ماهیّت عرض شناخته می‌شود، در وجود آن دخیل نیست. به همین سبب، مثلاً حلول سیاهی در جسم که یک امر خارجی است، غیر از ماهیّت آن به شمار می‌آید. به‌عبارت‌دیگر، می‌توان گفت مقولهٔ عرض در عین اینکه از جهت ماهیّت «فی نفسه» است و استقلال دارد، از جهت وجود «لغیره» است و غیرمستقل شناخته می‌شود. با توجه به این مقدّمات اگر وجود یک امر واقعی و عینی نباشد و تنها به‌عنوان یک امر انتزاعی و اعتباری مطرح شود، مستلزم این خواهد بود که وجود سیاهی همان معنی سیاهی باشد، نه حلول در جسم که اساس معنی

سیاهی به شمار می‌آید. به سخن دیگر می‌توان گفت اگر وجود یک امر عینی و خارجی نباشد، لازمهٔ آن این است که در باب اعراض تفکیک وجود از ماهیّت منتفی گردد، درحالی‌که تفکیک وجود از ماهیّت در باب اعراض پذیرفته است و هرگاه در باب اعراض این امر پذیرفته شود، در باب جواهر نیز وضع به همین منوال خواهد بود، زیرا جواهر همواره مورد احتیاج اعراض بوده‌اند و چیزی که «محتاج الیه» باشد، نیرومندتر از محتاج است. بر همین اساس، می‌توان ادّعا کرد آنجا که وجود عرض یک امر انتزاعی و اعتباری نباشد، وجود جواهر نیز به طریق اولی انتزاعی و اعتباری نخواهد بود.

خلاصه دلیل ملاصدرا چنین است که وجود اعراض زائد بر ماهیّت آنها است، حال اگر فرض کنیم وجود اعراض اعتباری باشند لازم می‌آید که ماهیّت اعراض عین وجود آنها باشد، و نه حلول اعراض در موضوع، در حالی می‌دانیم وجود اعراض چیزی و ماهیّت اعراض چیز دیگری است، یعنی ماهیّت سیاهی عین وجود سیاهی نیست، بنابراین چون تالی باطل است، مقدم نیز باطل است، پس وجود اعراض اعتباری نیست و حکم وجواهر نیز با همین استدلال ثابت می‌شود که وجود آنها زائد بر ماهیّت آنها است و وجود جواهر نیز اعتباری نیست.

ردّ دلیل وجود لغیره بودن اعراض در خارج

وقتی می‌گوییم جسم سیاه است، وجود سیاهی غیر از ماهیّت سیاهی است و با این اعتراف به زائد بودن وجود سیاهی بر ماهیّت آن اصالت وجود به اثبات نمی رسد، زیرا وجود عرض وجود فی نفسه لغیره است، یعنی وجود عرض وابسته به وجود موضوع است و با فرض اعتباری بودن وجود عرض لازم نمی‌آید که وجودش عین ماهیّتش باشد، بلکه وجودش عین وجود موضوع است و وجود عرض وجود موضوع

پس از جعل وجود برای موضوع است، بنابراین وجود لغیره بودن عرض به معنای حلول عرض در موضوع پس از جعل موضوع تحقّق می‌یابد و این وجود لغیره زائد بر ماهیّت عرض نیز می‌باشد و لازمه اعتباری بودن وجود برای عرض عینیت وجود آن با ماهیّتش نیست. با اعتباری بودن وجود معنی حلول عرض در موضوع منتفی نمی‌گردد، زیرا حلول عرض در موضوع به معنی اتصاف موضوع به عرضی است که آن عرض وجودش لغیره است و وجود لغیره عرض عین وجود موضوع است و وجود موضوع پس از جعل از ماهیّت انتزاع می‌گردد. اگر گفته شود که با فرض اعتباری بودن وجود نباید حقیقتی به نام وجود لغیره باشد که حلول تحقّق یابد می‌گوییم که وجود لغیره بودن عرض عین همان وجود موضوعی است که پس از جعل تحقّق یافته است، بنابراین تحقّق بالذات ندارد، بلکه تحقّق عرض بالتبع تحقّق موضوع پس از جعل بلکه به همان جعل موضوع عرض نیز در موضوع حلول می‌یابد.

دلیل پانزدهم: خیریت وجود دلیل اصالت آن است

حاج ملاهادی سبزواری در خیریت وجود چنین استدلال کرده است: «وجود خیر است و معدن هر شرافت و منبع هر انافت است، و حکماء مدّعی بداهت قضیّه «الوجود خیر» هستند، و گویند: حاجت به دلیل ندارد از جهت وضوح. نهایت گاه امثله منبّه بر مطالب ذکر کنند. پس چنان‌که گل در مقام خود خوب است و مطلوبیت از برای اهل سلیقه دارد، وجود خار نیز در مقام خود خوب و مطلوبیت از برای خارکش و خار سوز دارد. مصرع: آتش افروز به خاری نخرد بستان را، عارف رومی گوید:

پس بد مطلق، نباشد در جهان　　　«بد» به نسبت باشد، این را هم بدان

پس اگر وجود مجرّد، مفهوم عام باشد، چه خیریت در آن خواهد بود؟ خاصّه به طریق افلاطون و محقّقین حکماء که مطلق الوجود را خیر محض گویند و ماهیّت نیز مفهومی است سرابی و عدم شرّ و شرّ عدم است».[1]

ملاصدرا در کتاب *الاسفار الاربعة* فصلی را برای خیریت وجود اختصاص داده و آن را دلیلی بر اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیّت دانسته است، استدلال وی چنین است: «فی أن الوجود خیر محض، هذه المسألة إنما تتضح حق اتضاحها بعد ما ثبت أن لمفهوم الوجود المعقول- الذی من أجلی البدیهیّات الأولیة مصداقا فی الخارج و حقیقة و ذاتا فی الأعیان و أن حقیقتها نفس الفعلیة و الحصول و الوقوع لا بالمعنی المصدری کما ظنه المتأخرون کلهم بل بمعنی أنها نفس حقیقة الوقوع و ما به الوقوع سواء کان الوقوع وقوع نفسه أی نفس الوجود أو وقوع شیء آخر هو الماهیة و أما من لم یضع للمفهوم من الوجود- عند العقل حقیقة و ذاتا سوی هذا المفهوم الانتزاعی البدیهی التصوّر فیصعب علیه بل لا یجوز له دعوی کون الوجود خیرا محضا لأن معنی

---

[1] سبزواری، *اسرار الحکم*، ص٦٦.

الخير ما يؤثر عند العقلاء و يشتاق إليه الأشياء و يطلبه الموجودات و يدور عليه طبعا و إرادة و جبلة و بين أن الأشياء ليست طالبة للمعنى المصدرى و لا يكون مبتغاها و مقصودها مفهوما ذهنيا و معقولا ثانويا و هذا فى غاية الظهور و الجلاء لا يليق أن يخفى بطلانه على أوائل العقول الإنسانية من غير رجوعها إلى استعمال الفكر و الروية .فإذا تحقّق أن وجود كل شىء هو نحو ظهوره بإفاضة نور الوجود عليه من القيوم الواجب بالذات المنور للماهيّات و مخرجها من ظلمات العدم إلى نور الوجود- فالخير بالحقيقة يرجع إلى حقيقة الوجود سواء كان مجرّدا عن شوب الشرية- التى هى عبارة إما عن قصور الوجود و نقصانه فى شىء من الأشياء أو فقده و امتناعه رأسا أو لا يكون فالشر مطلقا عدمى إما عدم ذات ما أو عدم كمال و تمام فى ذات ما- أو فى صفة من صفاته الكمالية الوجودية فالشر لا ذات له أصلا و أما الماهيّات الإمكانية و الأعيان الثابتة فى العقول فهى فى حدود أنفسها لا يوصف بخيرية و لا شرية لأنها لا موجودة و لا معدومة باعتبار أنفسها و وجودها المنسوب إليها على النحو الذى قررناه مرارا خيريتها و عدمها شريتها. فالوجود خير محض و العدم شر محض فكل ما وجوده أتم و أكمل فخيريته أشد و أعلى مما هو دونه».[1]

یعنی: «خیر بودن وجود از آنجا اثبات می‌شود که گفتیم مفهوم وجود معقول که از روشن ترین بدیهیّات اولیه است مصداقی در خارج و ذاتی در اعیان دارد و حقیقت آن عین فعلیّت و حصول و وقوع است برخلاف گمان همه متأخران که آن را به معنی مصدری تلقی کرده‌اند، بلکه حقیقت وجود همان حقیقت وقوع و آنچه که وقوع به آن تحقّق می‌پذیرد است اعم از اینکه این وقوع وقوع خود آن وجود باشد و یا وقوع چیز دیگری که ماهیّت است باشد، اما کسی که ذات و حقیقتی مستقل به جز مفهوم

---

[1] ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج۱، ص ۳٤۰-۳٤۱.

انتزاعی بدیهی التصوّر برای مفهوم وجود قائل نیست فهم مدعای ما مشکل است، بلکه بر اساس مبنای او وجود نمی‌تواند خیر محض باشد، زیرا معنی خیر چیزی است که عقلا آن را طالب هستند و اشیاء به سوی آن اشتیلق دارند و موجودات آن را طلب می‌کنند و دائر مدار طبایع و اراده و فطرت است و روشن است که اشیاء طالب اسم‌مصدری وجود نیستند و آنها هرگز آرزوی وصال مفهومی ذهنی و معقول ثانوی نمی‌باشند و این امر در نهایت روشنی و بداهت است که عقول انسانی بدون رجوع بع تفکّر و استدلال آن (خیریت وجود مفهومی) را باطل می‌دانند. وقتی ثابت شد که وجود هر چیزی یک نوع ظهور آن با افاضه نور وجود از ناحیه ذات قیوم واجب‌الوجود بالذاتی است که ماهیّات را از عدم به هستی درمی آورد باید بپذیریم که خیریت در حقیقت به ذات وجود رجوع می‌کند اعم از این که این خیریت از شوب شریتی مبرا باشد که عبارت از قصور وجود و نقصان وجود در چیزی از اشیاء است یا فقدان وجود و امتناع وجود به طور کلی باشد یا عدم ذاتی یا عدم کمالی در ذاتی از ذوات باشد و یا در صفتی از صفات کمالیه وجودیه باشد، بنابراین شر دارای ذاتی اصولاً نیست و اما ماهیّات امکانی و اعیان ثابته در عقول در ذات خود نه متصف به خیریت و نه شریت می‌شوند، زیرا آنها به اعتبار ذاتشان نه موجود و نه معدوم هستند و وجود آنها به کیفیتی که بارها بیان کردیم خیریت آنها را تشکیل می‌دهد و عدم آنها شریت را به دنبال دارند، بنابراین وجود خیر محض و عدم شر محض است و هرچه وجودش کاملتر باشد خیریتش کاملتر و برتر از مراتب پایین تر خواهد بود».

خلاصه استدلال ملاصدرا این می‌شود که ماهیّات نسبت به وجود و عدم لا اقتضا هستند، به همین علّت اشیاء به طبیعت و فطرت خود طالب وصول به آنها نیستند، اما وجود از آنجایی که حقیقت خارجی اشیاء را تحقّق می بخشد مقصود و مطلوب اشیاء است و به همین علّت وجود همان خیر و عدم همان شر است. بنابراین فرض

ملاصدرا این است که چون وجود به معنی اسم‌مصدری حقیقت و اصالت دارد به همین علّت منشأ خیر است و اگر وجود اعتباری می بود خیر و شری در آن نبود.

ردّ دلیل خیریت وجود

مناقشه ما در این استدلال چنین است که وجود مقیّد یا موجود خارجی که وجود متحد با ماهیّت است و از آن می‌توانیم به وجود خاصه و نه وجود صرف نام ببریم منشأ آثاری چون خیر است و مفروض دانستن این امر که وجود بما هو وجود حقیقت خارجی را تحقّق می بخشد مورد قبول ما نیست، زیرا این ادّعا را هنوز به اثبات نرسانده ایم، پس چگونه آن را مفروض و مسلّم می‌دانیم و از آن نتیجه می گیریم که وجود منشأ آثار است و نه ماهیّت؟ بنابراین این دلیل ملاصدرا مصادره به مطلوب است. منظور از مصادره به مطلوب این است که دلیل تکرار همان مدعا باشد، یعنی وقتی گفته می‌شود که وجود منبع خیر و عدم آن شرّ است و به همین علّت اصالت دارد، می‌گوییم: مدعای مخالفان شما این است که ماهیّت منبع خیر و شرف است و به همین علّت اصالت دارد، بنابراین مدعی اصالت وجود باید عینیت و اصالت وجود را ثابت می کرد و سپس ادّعا می کرد که آن وجود عینی و تحقّق یافته دارای آثاری چون خیریت و شرف است. وقتی اصالت وجود و یا ماهیّت به اثبات نرسیده باشد نمی توانیم از آثار آنها سخن بگوییم و این یک پیشداوری و یا به اصطلاح مصادره به مطلوب است. مصادره به مطلوب یا پنداشت پرسش یا بیان تکراری نوعی مغالطه منطقی است که در آن حکم استدلال از پیش در فرض‌های استدلال درست در نظر گرفته شده‌است. این مغالطه همچنین زمانی رخ می‌دهد که در یک استدلال آشکارا یا پنهانی گزاره‌ای بدون ارائه شواهد کافی درست پنداشته شده باشد در زبان انگلیسی به این مغالطه begging the question می‌گویند. بنابر این استدلالی که مصادره به مطلوب می‌کند اساساً یک استدلال نیست، چون کاری که قرار است یک

استدلال انجام دهد را در واقع انجام نمی‌دهد و استدلال مانند این است که هیچ سخن معقولی نگفته ایم.

ما نیز چون ملاصدرا این واقعیّت را می پذیریم که ماهیّات امکانی در ذات خود نه متصف به خیریت و نه شریت می‌شوند، زیرا آنها به اعتبار ذاتشان نه موجود و نه معدوم هستند، اما ماهیّت متحد با وجود در وجود مقیّد می‌تواند یک حقیقت را تشکیل دهد که منشأ آثار خارجی چون خیریت باشد.

منابع و مآخذ

- آشتیانی، جلال‌الدین، *شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا*، تهران، نهضت زنان مسلّمان، ۱۳۶۰ش.

- آشتیانی، جلال الدین، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ش.
- آشتیانی، سید جلال الدین، *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷٦ش.
- آقابزرگ طهرانی، *طبقات اعلام الشیعة نقباءالبشر فی القرن الرابع عشر*، مشهد، دار المرتضی، ۱۴۰۴هـ.
- آل یاسین، جعفر، *صدرالدین شیرازی مجدد الفلسفه الاسلامیة*، بغداد، مطبعة معارف، ۱۳۷۵ق.
- آملی، سید حیدر، *نقد النقود فی معرفة الوجود*، ترجمه نادر مجتبی ثمرین، تهران، انتشارات مولی، چاپ دوم، ۱۳۹۹ش.
- آملی، محمد بن محمود، *نفائس الفنون فی عرائس العیون*، تصحیح ابوالحسن شعرانی، تهران، اسلامیه، ۱۳۸۱ ش.
- آملی، محمد تقی، *درر الفوائد*، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۷هـ.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، »اصالت وجود"، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی*، تهران، مؤسّسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳ش.
- ابن بی‌بی، یحیی بن محمد، *اخبار سلاجقه روم*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، کتاب‌فروشی تهران، ۱۳۵۰ ش.
- ابن أبی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله، *شرح نهج البلاغة*، قم، مکتبة آیة الله المرعشی النجفی، ١٤٠٤هـ.
- ابن تیمیه، *مجموع فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیة*، تحقیق عبدالرحمن بن قاسم، مدینه، وزارة الشؤون الاسلامیة، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.
- ابن‌سینا، الهیات الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، دفتر تبلیغات قم، ١٣٧٦ش.
- ابن‌سینا، *الشفاء*، الالهیات، تحقیق ابراهیم مدکور، تهران، ناصر خسرو، ١٣٦٣ش.

- ابن‌سینا، *شفا* (منطق، الهیات، طبیعیات)، تحقیق سعید زاید و غیره، قم، کتابخانه آیت الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴هـ، منطق، ج ۱، مدخل.
- ابن‌سینا، *الحدود*، القاهرة، الهیئة المصریة العامة للکتاب، ۱۹۸۹، چاپ دوم.
- ابن‌سینا، *کتاب النجاة*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ش.
- ابن طاووس، علی بن موسی، *اقبال الاعمال*، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۴۰۹هـ.
- ابن‌سینا، *منطق المشرقیین*، قم، مکتبة المرعشی النجفی، ۱۴۰۵هـ.
- ابن عاشور، محمد طاهر ، *جمهرة مقالات و رسائل الشیخ الامام محمد الطاهر بن عاشور*، تحقیق محمد طاهر المیساوی، اردن، دار النفائس للنشر و التوزیع، ۱۴۳۶هـ/۲۰۱۵م.
- ابن فارس، احمد، *مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام هارون، بیروت، دار الفکر، ۱۳۹۹هـ/۱۹۷۹م.
- ابن نباته، محمد بن محمد، *سرح العیون فی شرح رسالة ابن زیدون*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، المکتبة العصریة، ۱۴۱۹ هـ.
- ارسطو، *متافیزیک (ما بعد الطبیعة)*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۹۹ش.
- اسدی، سیاوش و دیگران، تعابیر متفاوت از ماهیّت نزد ملاصدرا و علّامه طباطبایی و تأثیر آن بر بداهت نظریّه اصالت وجود، *پژوهش های هستی شناسی*، سال چهارم، شماره ۸، پاییز و زمستان، ۱۳۹۴.
- افضل الملک، غلامحسین، *افضل التواریخ*، مصحح: منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۱ ش.
- افضلی، علی، نقدو بررسی مبانی اثبات وجود رابط، *فصلنامه حکمت صدرایی*، سال چهارم، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۳۹۵ش.
- افندی، عبدالله بن عیسی بیگ، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، ترجمه محمد باقر ساعدی خراسانی، مشهد، آستان قدس رضوی.

- اکبریان، رضا، حکمت *متعالیه و تفکّر فلسفی معاصر*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶ش.
- اکبریان، رضا، رابطه وجود و ماهیّت در فلسفه ارسطو و ابن‌سینا، خرد*نامه*، شماره ۵۲، تابستان.
- بغدادی،اسماعیل، *ایضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- بقلی شیرازی، روزبهان، *کشف الاسرار و مکاشفات الانوار*، ترجمه محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، چاپ سوم، ۱۳۹۹ش.
- بهبهانی، علی نقی بن احمد، *عیار دانش* (مشتمل بر الهیات و طبیعیات)، تصحیح سید علی موسوی بهبهانی، تهران، انتشارات بنیان، چاپ اول، ۱۳۷۷ش.
- بهمنیار، *کتاب التحصیل*، تهران، مؤسّسه انتشارات و چاپ، ۱۳۷۵ش.
- بورکهارت، تیتوس، *درآمدی بر آیین تصوف*، ترجمه یعقوب آژند، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۸۸ش.
- تفتازانی، مسعود بن عمر، و ملا علی القاری، مجموعة *رسائل فی وحدة الوجود*، [بی جا]، [بی نا]، [بی تا].
- تنکابنی، محمد بن سلیمان، *قصص العلماء*، تهران، انتشارات علمیه اسلامیه.
- تهانوی، محمد بن علی، *موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، تحقیق علی دحروج، بیروت، مکتبة لبنان ناشرون، ۱۹۹۶م.
- تهرانی، جواد *عارف و صوفی چه می‌گویند؟*، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۶۷.
- جامی، عبدالرحمن، *الدرة الفاخرة*، تحقیق نیکو لاهیر و علی موسوی بهبهانی، تهران، مؤسّسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۸ش.
- جرجانی، علی بن محمد، *التعریفات*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۰ش.
- جعفریان، رسول، *صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹ش.

- جناب،علی، *رجال و مشاهیر اصفهان*، اصفهان، سازمان فرهنگی شهرداری اصفهان، ۱۳۸۵ش.
- جوهری، ابونصر، *الصحاح فی اللغة و العلوم*، به کوشش ندیم مرعشلی، نسخه الکترونی.
- حائری مازندرانی، محمد صالح، *ودایع الحکم فی کشف الحق عن الباطل من بدایع الحکم*، تهران، شرکت سهامی، ۱۳۷۷ش.
- حاجی خلیفه، *کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- حسین زاده، محمد، تغایر خارجی عارض و معروض در معقولات ثانی فلسفی، *حکمت معاصر*، سال چهارم، زمستان ۱۳۹۲.
- خراسانی، شرف الدین، *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران، انتشارات فرانکلین، ۱۳۵۰ش.
- خلیل بن احمد، *کتاب العین*، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، مکتبة الهلال.
- خواجه نصیر الدین طوسی، *اساس الاقتباس*، تصحیح محمد تقی مدرّس رضوی، دانشگاه تهران، ١٣٦٨ش.
- خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات و التنبیهات*، شرح دفتر نشر الکتاب، ۱۴۰۳هـ.، چاپ دوم.
- خواجه نصیر الدین طوسی، *شرح الاشارات و التنبیهات*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ١٤٢٥هـ.
- خوانساری،محمدباقر، *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*، تحقیق اسدالله اسماعیلیان، قم، اسماعیلیان،۱۳۹۰هـ.
- خوانساری، محمد، *فرهنگ اصطلاحات منطقی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۶، چاپ دوم.

- *دانشنامه جهان اسلام*، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، مقاله آقاعلی مدرّس‌طهرانی، شماره ۶۸۳۴.
- دشتکی، منصور بن محمد، *اشراق هیاکل النور لشکف ظلمات شواکل الغرور*، به کوشش علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۲ش.
- دشتکی، منصور بن محمد، *تحفة الفتی فی تفسیر سورة هل أتی*، به کوشش پروین بهارزاده، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۱ش.
- دوانی، علی، *شرح زندگانی جلال الدین دوانی فیلسوف و متکلم شهیر قرن نهم هجری*، قم، حکمت، ۱۳۳٤هـ.
- دوانی، محمد بن اسعد، *ثلاث رسائل*، تحقیق احمد تویسرکانی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱٤۱۱ق.
- دوانی، جلال الدین، *الرسائل المختارة*، *تفسیر سورة الاخلاص*، تصحیح احمد تویسرکانی، اصفهان، کتابخانه عمومی امام علی علیه‌السلام، ۱۳٦٤ش.
- دوانی، محمد بن اسعد، *سبع رسائل*، تحقیق سید احمد تویسرکانی، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۱ش.
- دورانت، ویل، *تاریخ تمدن*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم، ۱۳۷۸ش.
- رازی، فخر الدین، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، قم، انتشارات بیدار، ۱٤۱۱هـ.
- رازی، فخرالدین، *شرح الفخر الرازی علی الاشارات*، قم، مکتبة المرعشی النجفی، ۱٤۰٤هـ.
- رازی، قطب الدین، *المحاکمات بین شرحی الاشارات*، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵ش.
- راشد، محمد، *اشکالیة وحدة الوجود فی الفکر العربی الاسلامی*، دمشق، ط.۳، ۲۰۰۹م.

- رضایی، ابراهیم، بررسی وحدت شخصیه وجود از نگاه محقق دوانی و ملاصدرا، *نشریه الهیات تطبیقی*، سال دهم، شماره ۲۲، پاییز و زمستان، ۱۳۹۸ش.
- رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن ، مجموعه *رسائل و مقالات فلسفی*، تصحیح غلامحسین رضانژاد، انتشارات الزهرا (س)، ۱۳٦۷ش.
- زبیدی، مرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، کویت، دار الهدایة، ۱٤۲۲هـ ۲۰۰۱م.
- زرین کوب، غلامحسین، *ارزش میراث صوفیه*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۸ش.
- زنوزی، علی بن عبدالله، *بدایع الحکم*، دانشگاه تبریز، ۱۳۸۰ش.
- زنوزی، علی بن عبدالله، *بدایع الحکم*، مقدمه احمد واعظی، انتشارات الزهرا (س)، ۱۳۷٦ش.
- زنوزی، علی بن عبدالله، *مجموعه مصنفات حکیم مؤسّس آقا علی مدرّس تهرانی*، تصحیح محسن کدیور، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۸ش.
- الزیدانی، مظهر الدین، *المفاتیح فی شرح المصابیح*، کویت، وزارة الاوقاف الکویتیة، ط.۱، ۱٤۳۳هـ/۲۰۱۲م.
- سبزواری، ملا هادی، *اسرار الحکم*، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ش
- سبزواری، ملا هادی، *شرح المنظومه*، تعلیق حسن حسن زاده آملی، تحقیق مسعود طالبی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۰ش.
- سلطان علی شاه، محمد بن حیدر، *بیان السعادة فی مقامات العبادة*، تهران، سر الاسرار، ۱۳۷۲ش.
- سهیلی، حسین و دیگران، نقد براهین اصالت وجود در اندیشه میرزا جواد تهرانی، *حکمت معاصر*، سال دهم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۸.
- شاملو، ولی قلی بن داود قلی، *قصص الخاقانی*، تصحیح سید حسن سادات ناصری، تهران، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۱ش.
- شریفی،حسام الدین، تقریری از وجود مطلق و مقیّد از دیدگاه ملاصدرا، *جاویدان خرد*، شماره ۳٤، پاییز و زمستان ۱۳۹۷.

- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، قاهره، مطبعة البابی الحلبی، ط.۲، ۱۹٦۱م.
- شهیدی، فاطمه، "نسبت دو معنای ماهیّت ما به الشیء هو هو و ما یقال فی جواب ماهو در فلسفه ابن‌سینا"، *مشکوة النور*، سال ١٦، پاییز و زمستان ۱۳۹۱.
- شیرازی،قطب الدین، *درة التاج*، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳٦۹ش.
- شیمل، آنه ماری، *در قلمروی خانان مغول*، ترجمه فرامرز نجد سمیعی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸٦ ش.
- *صحیفه سجادیه*، قم، دفتر نشر الهادی، ۱۳۷٦ش.
- طباطبایی، محمد حسین، *نهایة الحکمة*، ترجمه و شرح، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ش.
- طباطبایی، محمد حسین، *نهایة الحکمة*، تعلیق و شرح غلامرضا فیاضی، قم، مؤسّسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸٦ش.
- طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، تصحیح محمدباقر خرسان، مشهد، نشر مرتضی، ١٤٠٣هـ.
- طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، ترجمه بهراد جعفری، تهران، اسلامیه، ۱۳۸۱ش.
- طوسی، محمد بن الحسن، *مصباح المتهجد و سلاح المتعبد*، بیروت، مؤسّسة الفقه الشیعی، ١٤١١هـ.
- عسکری، ابو هلال، *الفروق اللغویة*، قاهره، دار العلم، ۱۹۹۱م.
- فارابی، ابونصر، *التعلیقات*، تصحیح جعفر آل یاسین، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۱ ش.
- فارابی، ابونصر ، *الجمع بین رأیی الحکیمین*، تحقیق علی بو محلم، دار و مکتبة الهلال.
- فارابی، ابونصر، *فصوص الحکم*، تحقیق محمد حسن آل یاسین، قم، انتشارات بیدار، ١٤٠۵هـ.

- فارابی، ابونصر، *کتاب الحروف*، بیروت، دار المشرق، ۱۹۷۰م.
- فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا، تهران، انتشارات زوار، ۱۳٤٤ش.
- فناری، محمد بن حمزة، *مصباح الانس بین المعقول و المشهود فی شرح مفتاح غیب الجمع و الوجود*، تصحیح محمد خواجوی، ١٤١٦هـ.
- فیض کاشانی، *اصول المعارف*، تصحیح جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ش، چاپ سوم.
- قاسمی، سارا، "خوانشی عرفانی از قرآن" معرفی کتاب سید حیدر آملی و تفسیر محیط اعظم، *ماهنامه کتاب ماه فلسفه*، مرداد ۱۳۹۱ - شماره ۵۹.
- قاسمی گنابادی، محمدقاسم، *شاه اسماعیل نامه*، مصحح: جعفر شجاع کیهانی، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۸۷ ش.
- القصیر، احمد بن عبدالعزیز، *عقیدة الصوفیة وحدة الوجود الخفیة*، ریاض، مکتبة الرشد ناشرون، ط.۱، ١٤٢٤هـ/۲۰۰۳م.
- کبیری مدنی شیرازی، سید علی خان بن احمد، *ریاض السالکین فی شرح صحیفة سید الساجدین*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ١٤٠٩هـ.
- کریستن سن، آرتور امانویل، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه غلامرضا رشید یاسمی، تهران، دنیای کتاب، ١٣٦٨ش.
- کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی، *البلد الأمین و الدرع الحصین*، بیروت، مؤسّسة الأعلمی للمطبوعات، ١٤١٨هـ.
- کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی، *المصباح*، قم، دار الرضی، ١٤٠٥هـ.
- کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی، *المقام الاسنی فی تفسیر الاسماء الحسنی*، تصحیح کریم فارس حسون، قم مؤسّسه قائم آل محمد علیه‌السلام، ۱۳۷۱هـ.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول الکافی*، ترجمه کمره ای، قم، اسوه.
- گلپایگانی، علی ربانی، *ایضاح الحکمة*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۷۱.
- گندمی نصرآبادی، رضا، *فیلون اسکندرانی مؤسّس فلسفه دینی*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۲ش.

- لاک، جان، *جستاری در فهم بشر*، ترجمه رضازاده شفق، تهران، انتشارات شفیعی، ۱۳۸۰ش.
- لاهیجی، ملا عبدالرزاق، *شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام*، قم، مؤسّسة الامام الصادق علیه‌السلام، ١٤٢٦هـ.
- لاهیجی، محمد جعفر، *شرح رساله المشاعر*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸٦ش.
- لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، *گوهر مراد*، تهران، نشر سایه، ۱۳۸۳ش.
- مازندرانی، محمد صالح، *شرح الکافی*، تحقیق ابوالحسن شعرانی، تهران، المکتبة الاسلامية، ۱۳۸۲هـ.
- مدرّس رضوی، محمد علی، *ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکنیه او اللقب*، تهران، کتابفروشی خیام، ۱۳٦۹ش.
- مدنی، علیخان بن احمد، *الطراز الاول و الکناز لما علیه من لغة العرب المعول*، مشهد، مؤسّسة آل البیت علیهم‌السلام، ١٤٢٦هـ.
- مرکز فرهنگ و معارف قرآن، *دایرة المعارف قرآن کریم*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ش.
- محمود مصطفی، *کتاب أهدی سبیل الی علمی الخلیل*، مکتبة المعارف للنشر و التوزیع، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار استاد شهید مرتضی مطهری*، تهران، انتشارات صدرا، ١٣٨٤ش.
- مظفر، محمد رضا، *المنطق*، نجف اشرف، مطبعة النعمان، ط۳.
- مفضل بن عمر، *توحید مفضل*، ترجمه محمد باقر مجلسی، تصحیح ناصر باقری بیدهندی و محمد حسین طباطبایی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ش.
- ملاصدرا، *اسرار الآیات و انوار البینات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳٦۰ش.
- ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۸۱م.

- ملاصدرا، *کسر اصنام الجاهلیة*، تهران، انجمن حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱ش.
- ملاصدرا، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، بیروت، مؤسّسة التاریخ العربی، ۱٤۱۷هـ؛ به
تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، المرکز الجامعی للنشر، ۱۳٦۰ش.
- ملاصدرا، *عرشیه*، ترجمه غلامحسین آهنی، اصفهان، کتابفروشی شهریار، ۱۳٤۱.
- ملاصدرا، *المشاعر*، تحقیق هانری کربن، تهران، کتابخانه طهوری، چاپ دوم، ۱۳٦۳ش.
- ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسّسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳٦۳ش.
- ملاصدرا، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، چاپ اول، ۱۳۵٤ش.
- مناوی، عبدالرؤوف، *التوقیف علی مهمات التعاریف*، قاهره، عالم الکتب، ۱٤۱۰هـ/۱۹۹۰م.
- میرداماد، محمد باقر بن محمد، *القبسات*، تحقیق مهدی محقق، دانشگاه تهران، ۱۳۷٤ش.
- مهاجرنیا، محسن، فلسفه سیاسی علّامه سید حیدر آملی، *فصلنامه علوم سیاسی*، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، پاییز ۱۳۷۸ - شماره ٦.
- نابلسی، عبدالغنی بن اسماعیل، *ایضاح المقصود من وحدة الوجود*، تحقیق عزة حصریه، دمشق، مطبعة العلم، ۱۳۸۹هـ/۱۹٦۹م.
- ناصر خسرو قبادیانی، *جامع الحکمتین*، تصحیح هنری کربن و محمد معین، تهران، متابخانه طهوری، چاپ دوم، ۱۳٦۳ش.
- نراقی، محمد مهدی، *قرة العیون*، تحقیقی سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۹۸ش.
- نسفی، عزیز الدین، *زبدة الحقایق*، تصحیح حق وردی ناصری، تهران، طهوری، جاپ دوم، ۱۳۸۱ ش.

- وال، ژان، *بحث در ما بعد الطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۹۵ش.
- هایدگر، مارتین، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس، ۱۳۸٦ش.
- هجویری، علی بن عثمان، *کشف المحجوب*، به تحقیق محمد حسین تسبیحی، اسلام آباد، انتشارات مرکز تحقیقات فارسی، ۱۳۷٤ش/۱٤۱٦هـ.
- هدایت افزا، محمود، خطوط کلی آثار رجبعلی تبریزی و گذار به مکتب نومشائی، *تاریخ فلسفه*، سال یازدهم، شماره چهارم، بهار ۱٤۰۰هـ.

- Brian Embri, Francisco Suárez on Eternal Truths, Eternal Essences, and Extrinsic Being, *Ergo*, University of Groningen, Volume ٤, No. ١٩, ٢٠١٧, DOI: https://doi.org/١٠,٣٩٩٨/ergo.١٢٤٠٥٣١٤,٠٠٠٤,٠١٩.
- Andrew Dennis Bassford, Essence, Effluence, and Emanation: A Neo-Suarezian Analysis, University of Texas at Austin.
- Fine, Kit (١٩٩٤). “Essence and Modality.” *Philosophical Perspectives* ٨: ١-١٦.
- Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*,The Pennsylvania State University, ١٩٩٠.
- Locke on Real Essence, https://plato.stanford.edu/entries/real-essence/.